Filosofía del conflicto político

Necesidad y contingencia del orden social

biblioteca de
signos

11



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
METROPOLITANA



Unidad Iztapalapa Casa abierta al tiempo

biblioteca de
signos

Enrique Serrano Gómez

Filosofía del conflicto político

Necesidad y contingencia del orden social

UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
METROPOLITANA
Unidad Iztapalapa
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Filosofía





Primera edición, octubre del año 2001

ISBN 970-701-172-6

IMPRESO EN MÉXICO  *PRINTED IN MEXICO*

Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón, 01000 México, D.F.

En memoria de mi padre

Prólogo

En la historia del pensamiento político y jurídico dos presupuestos sobre la relación que hay entre justicia y orden civil se han enfrentado y han dado lugar a dos concepciones de la práctica política y del conflicto propio de este ámbito de la sociedad. De acuerdo con el primer presupuesto, del conocimiento de un supuesto orden objetivo (a lo largo de la historia ha variado la forma en que se interpreta este orden, natural, divino, histórico, etcétera) es posible deducir una noción de justicia con validez universal, la cual debe servir como fundamento del orden civil; según este presupuesto, el conflicto político es un fenómeno anómalo, que tiene su origen en la conducta irracional de los individuos, ya que si éstos asumieran las normas de justicia como guía de sus acciones, podrían coordinarse sin que apareciera un conflicto entre ellos; a su vez, ese comportamiento racional haría posible reducir la política a una mera técnica de administración de los asuntos colectivos. En cambio, el segundo presupuesto sostiene que no existe una noción de justicia universal; por lo que considera al conflicto no como un fenómeno irracional, sino como una consecuencia necesaria de la falta de un principio normativo común a los seres humanos y capaz de integrar sus acciones. A partir de este segundo presupuesto, la única forma de acceder a orden civil es que un grupo, al sojuzgar a los otros, imponga su concepción particular de la justicia; desde esta perspectiva, el objetivo de la práctica política es mantener la estabilidad del frágil orden social, suprimiendo la disidencia al interior y encauzando los conflictos al exterior de la unidad social.

En los inicios de la modernidad se intentó superar la polémica teórica que suscitan dichos presupuestos mediante la estrategia de acudir a la noción de un contrato social. La tesis implícita en las teorías contractualistas es afirmar que la justicia ni es la propiedad de un orden objetivo (cósmico, divino o natural), ni depende de la arbitrariedad de los individuos que controlan el poder político, sino que es el resultado de un consenso social. Sin embargo, la tradición contractualista llega al mismo dilema, pues ahora se trata de decidir si los seres humanos llegan a ese consenso porque comparten principios normativos comunes o si el único consenso generalizado que puede haber entre ellos es el que debe instaurar un poder soberano, que imponga un concepto convencional de justicia. Carl Schmitt describe esta alternativa teórica de la siguiente manera:

> Se presupone tácitamente y como algo evidente por sí mismo que el interés público, así como el derecho, es algo unívoco, algo cierto que no admite duda y sobre lo que hay un acuerdo general. Pero precisamente aquí se ha producido una fisión, que ha separado en dos sistemas completamente distintos a todo el derecho natural del siglo XVII, el cual era habitualmente tratado como un complejo unitario. Puede designársela como la contraposición del derecho natural de la justicia y el derecho natural científico (es decir, de una ciencia natural exacta). El derecho natural de la justicia, tal como aparece en los monarcómacos y continuado por Grocio, parte de la existencia de un derecho con un contenido anterior al Estado. En cambio, el sistema científico de Hobbes se basa claramente en la proposición de que antes del Estado y fuera del Estado no hay ningún derecho y que el valor de aquél radica justamente en que es quien crea al derecho, puesto que decide la polémica en torno al mismo [...] La diferencia entre ambas direcciones del derecho natural se formula mejor diciendo que un sistema parte del interés por ciertas representaciones de la justicia y, por consiguiente, de un contenido de la deci-

sión, mientras que en el otro sistema sólo existe un interés en que se adopte una decisión, cualquiera que sea su fundamento.[1]

Uno de los objetivos centrales de este trabajo consiste en sustentar que el principio de justicia *volenti non fit iura*, implícito en las teorías del contrato social, puede servir para diluir el dilema producido por los presupuestos mencionados. Para ello es menester interpretar el consenso en torno a las normas de justicia, en las que se sustenta el orden civil, no como un acuerdo entre individuos aislados, sino como el resultado de una larga historia de conflictos políticos. El principal error de la estrategia de argumentación del contractualismo clásico y de sus herederos contemporáneos no reside en que el contrato social no corresponda a un hecho histórico (la crítica de Hume), sino en pasar por alto que la dimensión intersubjetiva es una condición necesaria para que los individuos lleguen a cualquier acuerdo (la crítica de Hegel). Sólo tiene sentido hablar de un contrato social cuando éste se interpreta, a la manera de Kant, como un recurso teórico para expresar la idea de que no existe un principio de justicia trascendente y que, por tanto, la única justificación racional de las normas que constituyen el orden civil, se encuentra en el consenso de sus miembros.

Para eludir la amplia polémica sobre el concepto de contrato social se recurrirá al término grecolatino clásico de *consensus iuris*. Este término tiene la ventaja de estar ligado históricamente a la tesis de que el orden civil se sustenta en un reconocimiento recíproco de los individuos como *personas* (sujetos que tienen el derecho a tener derechos) y que ese reconocimiento es el resultado de la dinámica de una forma de vida común. Desde esta perspectiva, el primer problema no es dar una justificación racional de un sistema de normas concreto, sino el acceder a un orden civil que garantice la libertad de los ciudadanos, porque ella es la que permite mantener abierta la polémica sobre el contenido de las normas de justicia que deben regir en el orden civil y es esa ga-

[1] Carl Schmitt. *La dictadura*, Alianza, Madrid, 1985, pp. 52-53.

rantía la que autoriza decir que las normas son aceptadas voluntariamente por sus miembros. Según esta forma de describir el problema de la constitución del orden social, el conflicto político no es un fenómeno irracional o anómico, sino el medio de determinar el sistema de normas que hace posible la convivencia. Por su parte, la práctica política ya no es vista ni como mera técnica de administración, ni como simple represión de los conflictos, sino como una continua búsqueda de consensos en torno a las normas de justicia y a los fines comunes, en contextos plurales y conflictivos.

En la introducción se abordará el tema de la caracterización del conflicto político para encontrar un criterio distintivo de este ámbito social, que nos permita guiarnos en el análisis de sus transformaciones políticas. En la realización de esta tarea se buscará, al mismo tiempo, hacer patente que el conflicto político no puede caracterizarse sólo por su grado de intensidad, como pensaba Carl Schmitt. Junto a esta determinación cuantitativa, tiene que utilizarse una determinación cualitativa, que consiste en la referencia, implícita o explícita, del conflicto al *consensus iuris* en el que se sustenta el orden civil. Aunque entre la guerra y la política existe una frontera fluida, en el conflicto político los contrincantes comparten un orden normativo más o menos amplio.

Posteriormente, en el capítulo primero, se desarrollará el tema de los presupuestos sobre la relación que hay entre justicia y orden civil. En un primer momento, se reconstruirán las teorías políticas de Platón y Hobbes, ya que cada uno representa de manera ejemplar uno de los dos presupuestos que conducen a las antinomias del pensamiento político tradicional. En un segundo momento, se expondrá el núcleo de la teoría liberal, porque en él coexisten los dos presupuestos mencionados, lo cual genera una ambigüedad que ha marcado la historia de esa tradición teórica y política, así como de sus interpretaciones. El liberalismo hereda, a través del iusnaturalismo clásico, el presupuesto platónico de que existe una noción de justicia universal, que hace posible el acuerdo de los individuos en el proceso de constitución del orden civil. Pero, al mismo tiempo, retoma la tesis de Hobbes respecto

a que el orden civil es un artificio creado por los individuos para garantizar su seguridad. Los diferentes intentos de conciliar estas dos tesis han dado lugar a distintas versiones del liberalismo, las cuales mantienen en común la manera en que abordan el problema de la constitución del orden civil.

En el segundo capítulo, se emprenderá la tarea de reconstruir algunos aspectos de la teoría política de Hegel; quien fue uno de los primeros en advertir que la manera de superar la oposición entre los dos presupuestos sobre la relación entre justicia y orden civil es describir el problema de la constitución del orden civil desde otro punto de vista. Su esfuerzo teórico se encamina a demostrar que, si bien cada orden civil es un producto de la interrelación de individuos situados en un contexto social e histórico particular, esa producción presupone una dimensión intersubjetiva (lo que él describe como el *Espíritu*) en donde se desarrolla una noción universal de justicia, de la que se puede desprender un modelo de orden civil. Más que una síntesis de los presupuestos tradicionales, lo que propone Hegel es una novedosa interpretación del platonismo, en donde el orden objetivo universal ya no es el cosmos de las *ideas*, sino el propio desarrollo histórico. Una prueba de que nos encontramos ante una renovación moderna del platonismo es su caracterización de los conflictos sociales en general y los conflictos políticos en particular, como mera negatividad, esto es, como instrumentos de una astuta razón en su camino hacia la realización de un orden civil justo.

Aunque en el último apartado del segundo capítulo se expone una breve crítica al concepto hegeliano del conflicto, mediante el uso de su propia noción de tragedia, el interés de este trabajo no es adentrarse en una polémica con la filosofía de Hegel, sino únicamente en recuperar tres elementos de su pensamiento político. El primero es su crítica al individualismo metodológico, compartido por Hobbes y gran parte de la tradición liberal. El segundo es su propuesta de interpretar los conflictos políticos como una lucha por el reconocimiento, lo que nos permite percibir que en ellos no sólo se da una pugna de intereses, sino también un antagonismo moral,

que ha jugado un papel central en la constitución del orden civil en los distintos contextos sociales e históricos. El tercer elemento es su descripción de la sociedad civil como un ámbito que manifiesta la complejidad de las sociedades modernas y que, gracias a ello, abre la posibilidad de pensar un orden civil ampliado donde sea compatible la garantía de la libertad individual y la amplia participación ciudadana en el ejercicio del poder político.

La recuperación de estos elementos de la filosofía política hegeliana, para ser utilizados actualmente en la teoría política, depende de que ellos puedan deslindarse de la concepción teleológica de la historia, en la que aparecen envueltos. Realizar esta tarea de depuración es la primera intención de la presente obra al aproximarse al enigma de la temporalidad en el tercer capítulo. Se trata de sacar las últimas consecuencias de la tesis respecto a que el ser de la política, como el de cualquier asunto del mundo humano, es tiempo. Sin embargo, el objetivo de introducir un breve análisis de la temporalidad no es sólo cuestionar el anhelo de absoluto de las filosofías de la historia. El advertir que el tiempo no es una simple sucesión de instantes homogéneos, sino una percepción del movimiento, en la que se encuentra implícita una significatividad, hace patente que la creación de un orden, a través de una narración histórica, es una necesidad práctica, que tiene sus raíces en la estructura teleológica de la acción. El error de las filosofías de la historia, que proliferaron en el siglo XIX, es considerar que esa narración puede fundamentarse en una verdad y, que por tanto, es posible acceder a una gran narración capaz de descubrir el sentido implícito en un supuesto orden histórico: error que nace del deseo de seguridad, más que del amor a la verdad.

En contraste con Hegel, Kant advierte que las narraciones históricas son un producto de la facultad del juicio (*Urteilskraft*), en la que se unifican el aspecto teórico y el práctico de la razón. Para Kant la validez de estas narraciones históricas no se sustenta en una verdad, sino en su capacidad de conjugar utilidad práctica y corrección moral. Mediante estas narraciones no se trata de descubrir un sentido preexistente, sino crearlo, para que sirva de orien-

tación a las acciones. En su presunta historia de la humanidad, más que interesarse en la verdad de los hechos pasados, Kant se aboca a determinar los fines que, de acuerdo con la razón, debe proponerse alcanzar en el futuro un orden civil. Al reconocerse que las narraciones del devenir histórico son un producto de la reflexión (juicio reflexionante) con fines prácticos, se asume que en ellas se encierra una pluralidad de sentidos, que no pueden ser unificados en una gran narración de la historia universal. La constitución de un orden civil republicano y cosmopolita, que de acuerdo con la narración kantiana representa la meta de la historia, no es la realización de un sentido absoluto que permita acceder a la reconciliación. El orden civil republicano y cosmopolita se identifica con las condiciones políticas y jurídicas que permiten la coexistencia de la pluralidad de sentidos y la escenificación pública del conflicto entre ellos. La paz perpetua con la que sueña Kant no es la que reina en los cementerios, ni a la que aspiran acceder los tiranos y líderes totalitarios, mediante la homogeneización del pueblo. La idea kantiana de la paz es aquella situación en donde los conflictos políticos pueden controlarse y manifestarse al interior del orden civil, sin romper su unidad. Ello se debe a que los contrincantes renuncian a tener el monopolio de la verdad y asumen la validez de un orden jurídico, cuya validez universal se apoya en su pretensión de incorporar a todos los seres humanos y la pluralidad de sentidos.

En la medida que ese orden republicano cosmopolita es un fruto de la razón reflexionante no existe ninguna garantía objetiva de que pueda alcanzarse en la historia. El pesimismo antropológico de Kant, que empieza por reconocer que en los individuos siempre habrá una propensión al mal, esto es, una tendencia a dar prioridad a sus intereses particulares en detrimento de la justicia, le hace dudar sobre la posibilidad que tienen los seres humanos de alcanzar ese fin racional de la historia. Sin embargo, considera que la posibilidad de aproximarse a ese ideal depende no del poder de una entidad metafísica (llámese Dios, Naturaleza o Razón

astuta), sino de la posibilidad de que los individuos se transformen en ciudadanos capaces de actuar de manera coordinada para alcanzar fines comunes.[2] El problema reside en determinar cómo pueden los individuos llegar a convertirse en ciudadanos que aceptan subordinar la búsqueda de su interés particular a los principios jurídicos del orden civil y, en determinados momentos, incluso dar prioridad a la realización de un fin colectivo.

Kant ofrece una respuesta a esta cuestión muy cercana a Hobbes. La constitución de un Estado de derecho republicano (democrático) y, al mismo tiempo, la formación de los individuos como ciudadanos de ese Estado, no depende del conocimiento de una verdad, ni de una formación moral teórica, sino de la experiencia de los males y riesgos que se enfrentan en los conflictos, surgidos de la *insociable sociabilidad* humana. El optimismo histórico de Kant no se basa en la transformación de la supuesta naturaleza humana, sino en la facultad de aprendizaje del orden institucional, forjado en una larga historia de conflictos políticos:

> [...]el hombre, aunque no es un ser moralmente bueno, es obligado a actuar como buen ciudadano. El problema de la instauración de un Estado puede ser solucionado hasta por un pueblo de diablos, por muy duro que esto suene, basta únicamente con que sepan hacer uso de la razón.[3]

El que la narración de hechos del pasado sea un producto de la reflexión no quiere decir que ella se opone a una investigación empírica, ni que se trate de eludir las exigencias de la pre-

[2] "Instituir un pueblo de Dios moral es por lo tanto una obra cuya ejecución no puede esperarse de los hombres, sino sólo de Dios mismo. Con todo, no está permitido al hombre la inactividad respecto a este negocio para dejar que actúe la Providencia, como si cada uno estuviese autorizado a perseguir sólo su interés moral privado, dejando a una sabiduría superior el todo del interés del género humano (según su determinación moral). Más bien ha de proceder como si todo dependiese de él, y sólo bajo esta condición puede esperar que una sabiduría superior concederá a sus bienintencionados esfuerzos la consumación." Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, A 134, B 142. Es fundamental no perder de vista el contraste entre el pesimismo de la antropología kantiana y el optimismo de sus escritos sobre filosofía de la historia, porque ello es lo que nos permitirá comprender la tensión implícita en su argumentación.

[3] Kant, *La paz perpetua*, Aguilar, Madrid, 1967, p. 84.

tensión de verdad, propia del conocimiento (recordemos que en la reflexión se encuentra la mediación entre teoría y práctica). Por el contrario, las narraciones reflexivas deben apoyar el trabajo de investigación empírica.[4] Para que el estudio de los hechos del pasado no sea una mera recolección de datos, se requiere crear con ellos una narración que, al reducir la complejidad del devenir histórico (seleccionar y ordenar esos datos), nos permita avanzar en las tareas de compresión y explicación del pasado. Si bien Kant es consciente que su presunta historia política de la humanidad no encierra la verdad o el sentido del devenir histórico, afirma que ella tiene una base empírica, la cual debe ampliarse continuamente y, al hacer esto debe, paralelamente, someterse a la crítica los presupuestos que hicieron posible crear su unidad narrativa. Por otra parte, pensar la historia como si fuera la narración de la hazaña de la libertad es una forma de orientar las acciones.[5] Una teoría política con aspiraciones críticas sería, de acuerdo con Kant, aquella que trata de mantener un equilibrio entre su función teórica explicativa y su función práctica orientadora.

Se puede decir que el propósito de los siguientes capítulos del libro es aportar elementos que permitan ampliar y actualizar la base empírica de la presunta historia política kantiana. En el cuarto capítulo se expone una narración sobre las diferentes formas que adquiere la enemistad en la historia. El objetivo que se persigue con ello es explorar una de las vías de reflexión abierta por la propuesta que se trata de articular en este trabajo, a saber: Que los conflictos políticos son una condición necesaria para la formación de los individuos como ciudadanos, ya que en ellos no sólo está en juego un antagonismo de intereses particulares, sino también una

[4] Esto no sólo sucede en el campo de las ciencias sociales. En las ciencias naturales también juegan un destacado papel las narraciones surgidas de la facultad reflexiva. Para mencionar un caso espectacular, cuando Charles Darwin formuló su teoría de la evolución de las especies no conocía los mecanismos de la herencia genética que apoyarían su teoría. Ésta apareció en principio como una narración reflexiva, una peculiar historia natural, de la que puede deducirse una diversidad de hipótesis que han funcionado como guías de la investigación empírica.

[5] Por ejemplo, considerar que la crisis de un orden civil autoritario abre un proceso de transición a la democracia, no puede asegurar nada a los sujetos que viven esa situación, pero ello les permite establecer metas concretas para orientar sus acciones.

lucha por el reconocimiento, la cual se traduce en un proceso de continua ampliación del orden civil, así como de perfeccionamiento de las instituciones y procedimientos que se utilizan en ese orden para procesar los conflictos.[6]

La idea que subyace a esta narración proviene de la teoría de Carl Schmitt y consiste en afirmar que las transformaciones de la enemistad representan las variaciones históricas de la organización del poder político. Según Schmitt, por ejemplo, la aparición de la figura del *enemigo justo* (el enemigo que es reconocido como persona) en el derecho público europeo en los inicios de la modernidad es un efecto de la consolidación de los Estados nacionales. Sin duda, el papel del Estado fue determinante en la superación de los conflictos políticos desatados por el cisma del cristianismo, en donde cada uno de los bandos consideraba que defendía la causa justa y, por tanto, percibía a sus rivales como *enemigos absolutos*. Sin embargo, como se tratará de demostrar en ese capítulo, la consolidación del Estado es una condición necesaria, pero no suficiente, para superar la enemistad absoluta y la altísima intensidad de los conflictos ligados a ella. De hecho, al interior de los Estados nacionales permanecieron las circunstancias que propician el surgimiento de la enemistad absoluta, hasta que no se consolidó un Estado de derecho y, a la sombra de éste, se desarrolló una sociedad civil capaz de sustentar una organización democrática del poder político.

En esta narración de las transformaciones históricas de la enemistad política se hace hincapié en la relación ambigua que existe entre el conflicto político y los recursos morales, si bien tanto la secularización como la diferenciación entre los principios de justicia y la pluralidad de concepciones de vida buena han sido factores decisivos para llegar a controlar la intensidad de los conflictos. Por otra parte, la tendencia a vincular de nuevo una concepción particular de vida buena y la pretensión de validez universal perma-

[6] Sobre la interpretación hegeliana de los conflictos políticos como una lucha por el reconocimiento consúltese: Axel Honneth, "Hacia una gramática moral de los conflictos sociales", en *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1997.

necen; lo que ha favorecido el constante renacimiento de la enemistad absoluta. De esta manera, se reitera que en la narración de las transformaciones históricas de la enemistad no es asumido el presupuesto de que existe un progreso necesario de la cultura política de los seres humanos. De hecho, la ambigüedad que existe en la relación entre la práctica política y los recursos morales indica que debemos tomar una distancia crítica frente a la hipermoralización del enfoque de los problemas políticos, postura teórica que es muy frecuente en nuestros días.

En el quinto capítulo se aborda el tema de la sociedad civil, tomando como punto de referencia la teoría hegeliana, la que se distingue por asumir que el mercado es un elemento integrante de este ámbito de la sociedad, donde se establece una mediación entre lo privado y lo público. En contraste con aquellos que satanizan o divinizan al mercado, Hegel empieza por reconocer que el mercado es una instancia indispensable de integración social de las sociedades modernas, pues junto a su función de distribución de la riqueza, el mercado hace posible la transmisión de la información que se requiere para coordinar las acciones en contextos sociales complejos. Posteriormente, él advierte que si bien la economía mercantil permite, por una parte, un proceso de racionalización técnica –que hace posible el incremento de la capacidad productiva de la sociedad–, por otra, la dinámica espontánea del mercado genera también un exceso de miseria, que impide que gran parte de lo miembros de la sociedad posean los medios económicos indispensables para convertirse en ciudadanos. "Aquí se hace patente que la sociedad civil en medio del exceso de riqueza no es suficientemente rica, es decir, en su propia fortuna no posee suficiente para gobernar el exceso de miseria y el surgimiento de la plebe."[7]

[7]Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. (Werke 7), Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1986. § 245. "La pobreza en sí no convierte a ninguno en plebe. Ésta sólo está determinada por el ánimo que se vincula con la pobreza, por la rebelión interna contra la riqueza, contra la sociedad, el gobierno, etcétera", § 244.

A diferencia de las idealizaciones de la sociedad civil, que ven a ésta como el reino de la racionalidad y la política comunicativas, Hegel afirma que la primera manifestación de la sociedad civil es la competencia, el conflicto, el aislamiento de los individuos, la injusticia, las agrupaciones que tratan de eludir la responsabilidad política, etcétera (lo que él denomina *disolución de la eticidad*). Para él la importancia de la influencia del mercado en el proceso de constitución de la sociedad civil consiste en que la dinámica mercantil contribuye a diluir los privilegios y vínculos jerárquicos tradicionales, mediante un sistema de relaciones contractuales, en donde los individuos se reconocen como personas iguales. Esta igualdad jurídica es la condición necesaria, para que se consolide un nuevo principio de organización del orden civil, que tiene como base las asociaciones voluntarias. Los individuos se asocian para defender sus intereses particulares, pero al exigir el respeto a sus derechos, en el contexto competitivo de la sociedad civil, aprenden también a respetar sus deberes. La protección que obtienen los miembros de estas asociaciones no se basa en la caridad, ni en la benevolencia paternalista, sino en la fraternidad, la cual presupone el reconocimiento recíproco de los individuos como personas.

Hegel tampoco idealiza el papel político que juegan las asociaciones voluntarias de ciudadanos. Por eso afirma que si bien estas organizaciones de la sociedad civil pueden servir para controlar el poder del Estado, éste, a su vez, tiene que impedir que ellas se conviertan en gremios cerrados, que anteponen los intereses particulares de sus miembros al interés de la unidad del orden civil. Para que este control bidireccional sea efectivo y para que las asociaciones voluntarias de la sociedad civil sean realmente escuelas de ciudadanía, se requiere que se desarrolle un espacio público autónomo capaz de escenificar los conflictos que emanan de las relaciones establecidas entre la pluralidad de asociaciones entre sí y de ellas con el Estado. Hegel asume la tesis, defendida por Hobbes y Kant, respecto a que el conflicto político es el fenómeno social que hace posible la formación de la cultura ciudadana. Sin embargo, en su pensamiento político termina por predominar una

visión organicista del orden social, en donde, al perder el conflicto su carácter trágico, se neutraliza lo político. Esta neutralización se hace patente en su concepción del Estado como una entidad que puede administrar de manera racional (técnica) los asuntos colectivos, porque se sitúa más allá de los conflictos, a la manera del Leviatán que nos describe Hobbes.

Contra esta idea de lo estatal como instancia de reconciliación se opone una noción agónica de la democracia que se expone en el capítulo sexto. El prestigio del que goza hoy en día el término democracia propicia el que éste se asocie a una pluralidad de significados; a tal grado llega esta situación que aquellos que preguntan por el sentido de la democracia terminan perdidos en una jungla de modelos y adjetivos. En ciertos momentos, parece que el concepto democracia juega el mismo papel en el discurso político, que la noción de bien en la metafísica tradicional. En medio de esta confusión, la mejor estrategia parece ser la que tomaron los autores que realizaron una defensa desencantada de la democracia (Weber, Schumpeter y Kelsen), ante los ataques que sufría ésta en nombre de supuestas democracias auténticas. Es decir, se trata de establecer los requisitos institucionales mínimos que debe cumplir un orden civil para ser calificado de democrático. En oposición a las críticas más frecuentes a esa estrategia de defensa desencantada de la democracia, en este capítulo se sostiene la tesis en torno a que en ella no se hace a un lado la importancia de la dimensión normativa de la organización democrática del poder político. Sin embargo, la aportación más importante de esta defensa desencantada de la democracia es destacar que se debe empezar por cuestionar la sobrevaloración de la democracia, pues ello propicia el que la democracia pueda convertirse en cualquier cosa. El uso de adjetivos para calificar la democracia tiende a pasar por alto que lo fundamental de esta manera de organización del poder político son las formas y procedimientos que hacen posible escenificar los conflictos políticos. Ello no significa que ella sea ajena a los valores, sino que se asume la eterna pugna de los valores.

El rasgo distintivo de la democracia es el reconocimiento de que siempre existirá una inadecuación entre los valores y normas que conforman su dispositivo simbólico y su orden institucional. La tensión que existe entre la dimensión normativa y la dimensión institucional del sistema democrático ya implica una exigencia de radicalización, la cual no implica la idea de una reconciliación futura o una solución definitiva de los problemas que emanan de la cuestión social, es decir, no presupone la realización de un sentido absoluto. Ello significa que agregar el adjetivo radical a la democracia conduce a un pleonasmo, utilizado, generalmente, por aquellos que tienen la intención muy poco democrática de afirmar que ellos son más demócratas que sus enemigos políticos y teóricos. La democracia entendida no como una reconciliación de los conflictos, sino como una reconciliación con el conflicto político, representa la culminación de la presunta historia política de la humanidad.

Cuando se habla de la filosofía política, se piensa generalmente de manera unilateral. Se habla de la aportación que puede realizar la filosofía a la práctica y teoría políticas. Sin duda, la filosofía permite el examen crítico de los presupuestos y conceptos que se usan en los distintos niveles de la política. Además, la filosofía puede determinar los criterios normativos que hacen posible una visión crítica de la realidad política de la sociedad. Sin embargo, hay otra dirección en esta relación. La práctica y teoría políticas, en tanto en ellas debe desarrollarse una especial sensibilidad para captar la especificidad de cada coyuntura y de los cambios cualitativos del devenir, puede ofrecer a la reflexión filosófica la posibilidad de contrarrestar su tendencia a buscar certezas y, por tanto, a mantener activa la facultad de reflexión. En este trabajo me he propuesto resaltar el carácter recíproco de la relación entre filosofía y política. El riesgo que se corre con ello es que los teóricos de la política encuentren demasiado filosófico este trabajo y los filósofos, por su parte, lo consideren demasiado cercano a la teoría política. En el peor de los casos, unos pensarán que como teórico de la política el autor es un buen filósofo y los

otros que como filósofo es un buen teórico de la política. A pesar de ello, desea permanecer fiel al sentido que tiene para él la filosofía política. Ojalá que este libro sirva para promover el difícil trabajo interdisciplinario.

Antes de redactar este libro, se han publicado versiones preliminares de algunas de sus partes. Una versión de los apartados iniciales del primer capítulo fue publicada en la revista *Sociológica* (UAM-A, México, año 12, núm. 34, mayo-agosto de 1997). Una primera versión del apartado sobre el liberalismo de ese mismo capítulo fue publicada en la revista *Metapolítica* (CEPCOM, México, vol. 2, núm. 6, 1988). Una versión de la primera parte del capítulo cuarto fue publicada en la *Revista Internacional de Filosofía Política* (UNAM-UNED, núm. 8, Madrid, diciembre de 1996). El anexo de ese capítulo apareció en el libro de Rabotnikof, Velasco e Yturbe (comps.), *La tenacidad de la política* (UNAM, México, 1995). Un primer desarrollo del cuarto capítulo se encuentra en el libro de Alberto Olvera (comp.), *La sociedad civil* (Colegio de México, México, 1999). Una versión del capítulo dedicado a la democracia apareció en la revista *Metapolítica* (CEPCOM, México, vol. 1, núm. 4). La publicación de estos artículos, así como la del libro *Consenso y conflicto,* permitió establecer una discusión con colegas, alumnos y amigos. Se espera haber enriquecido el presente texto con sus observaciones, sin que pretenda con ello eludir la plena responsabilidad por las posiciones defendidas en él.

El autor desea agradecer a Julieta Marcone, Benjamín Arditi, Mariano Molina, Luis López, Marta Lamas y Nora Rabotnikof por sus sugerencias. Estoy en deuda con Liliana López, Alberto Alonso, Francisco Cortés, Jorge Giraldo, así como con un amplio grupo de profesores y estudiantes de los institutos de filosofía y de estudios políticos de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia). Su invitación a exponer y discutir con ellos una parte importante de este trabajo, representó un impulso fundamental para realizar el presente libro. Desea expresar también su gratitud a Alberto Olvera, a Francisco Zapata y a todos los asistentes al seminario *Sociedad civil, movimientos sociales y democracia*, que

se realizó en el Colegio de México entre los meses de abril y junio de 1996. La hospitalidad del profesor doctor Ernesto Garzón Valdés posibilitó las condiciones adecuadas en el proceso de redacción de esta investigación. Durante la estancia en Alemania la amistad con Christian Hellbach y Marcel Engel permitió mantener la continuidad del diálogo filosófico. Una añeja amistad con Jorge Cadena ha mostrado la posibilidad de extender ese diálogo a otros campos de las ciencias sociales. Gracias al respaldo estratégico de Guadalupe Olivares se aprovechó el periodo sabático, a pesar de las trabas ocasionadas por los gigantescos e ineficaces cuadros administrativos que dominan el sistema educativo. La solidaridad transatlántica de Eduardo Thomas fue decisiva para poder alcanzar los objetivos propuestos. El apoyo personal y teórico de Gabriela ha sido un elemento indispensable para realizar este trabajo; además, en el pasado reciente, ese apoyo me permitió enfrentar con cierto éxito a los monstruos que produce mi razón somnolienta.

[Bonn, invierno de 1999]

Introducción

El conflicto político

Sostener que la política se encuentra estrechamente relacionada con el fenómeno del conflicto parece una afirmación trivial. Sin embargo, cuando se busca analizar con más detenimiento la relación que existe entre estos dos fenómenos, la trivialidad se desvanece. De inmediato surge el problema de que no todos los conflictos sociales pueden calificarse de políticos; de ahí, que sea necesario determinar las características distintivas de este último tipo de conflictos. Ante este problema, Carl Schmitt mantiene que el atributo *político*, cuando se usa para calificar un conflicto, no denota un contenido específico, sino un grado de intensidad elevado. "Por sí mismo, lo político no acota un campo propio de la realidad, sino sólo cierto grado de intensidad de la asociación o disociación de los hombres."[8] Según esto, todo antagonismo religioso, moral, económico, cultural, o de cualquier otra clase, adquiere un carácter político cuando alcanza el suficiente grado de intensidad para agrupar de un modo efectivo a los seres humanos en *amigos y enemigos*.

Pero este criterio cuantitativo no es suficiente para distinguir los conflictos políticos, porque de acuerdo con él, la guerra sería la actividad política por excelencia, lo que representa asumir, como veremos, una concepción restringida de lo político. A pesar de la estrecha relación que existe entre la política y la guerra, en ésta no se encuentra la especificidad de lo político. Karl von Clausewitz, quien destacó el carácter fluido de la frontera entre ambas, advirtió

[8] Carl Schmitt, *El concepto de lo político* (CP), Alianza, Madrid, 1991, p. 68.

"que en todas las circunstancias debemos considerar a la guerra, no como algo independiente, sino como un instrumento político."[9] Esto significa que la guerra, aunque posee una dinámica propia, siempre depende de un objetivo político. Por tanto, la comprensión de la guerra presupone una cierta concepción, implícita o explícita, de lo político. Tratar de acceder a un entendimiento de lo político a través del examen de la actividad bélica conduce a un círculo vicioso inaceptable (lo político es guerra, porque ésta es el instrumento político privilegiado). Para reforzar esta conclusión cabe subrayar dos cosas: primero, en tanto la guerra es un enfrentamiento violento entre dos unidades sociales organizadas, lo político debe localizarse en la capacidad de organización que precede a la guerra; segundo, el fin específico de la guerra es vencer al enemigo, lo cual da por sentado que la decisión política sobre quién es el enemigo ya fue tomada.

Se puede aceptar la propuesta de que los instrumentos de coacción física, así como la actividad bélica y/o represiva que se ejerce con ellos son medios peculiares de la política. También se puede admitir que la guerra como *posibilidad real* es una condición necesaria del conflicto político, que imprime a este último su importancia propia. Pero de estas dos tesis no se concluye que lo político sea reducible a lo bélico. Esto lo reconoce el propio Schmitt; frente a las críticas respecto a que su teoría encierra una noción belicista de la política, él responde que su intención no es definir lo político mediante la guerra. En primer lugar, porque hablar de una definición presupone, tradicionalmente, que existe una *esencia* de los fenómenos, la cual puede captarse a través de la determinación de su género próximo y su diferencia específica. Desde su perspectiva el ser de lo político, como el de todos los entes, es tiempo. En otras palabras, no hay una sustancia inmutable de lo político, ya que todos sus atributos se encuentran sometidos a las transformaciones históricas.[10] Según Schmitt

[9] Karl Von Clausewitz, *De la guerra*, Labor, Colombia, 1994.

[10] Esta ontología se encuentra detrás de su tesis respecto a que el significado de los conceptos políticos siempre tiene un carácter polémico y, por tanto, no puede abstraerse

la guerra no es la esencia de lo político, sino sólo una situación excepcional, la cual permite comprender que la dinámica política es inseparable del conflicto y que, por tanto, éste no es algo contingente en ella, propiciado por la conducta irracional de algunos individuos. Percibir el vínculo indisoluble entre política y conflicto permite cuestionar radicalmente la pretensión de reducir la política a una mera técnica de gobierno. En este sentido la relación *amigo-enemigo* no es una definición, sino la distinción central del código político, que puede servir como un criterio para identificar la dimensión política en la historia.

Para ser consecuentes con la posición antiesencialista que defiende Schmitt se debe tener claro que, a pesar de la innegable utilidad hermenéutica de las situaciones excepcionales, en ellas no se revela la *verdad* de un fenómeno, oculta por las apariencias de las situaciones normales o cotidianas. Si se trata de hacer a un lado la vieja distinción metafísica entre *esencia* y *apariencia*, es menester reconocer que las situaciones llamadas normales son tan reales como las excepcionales. Por lo general, lo que sucede en una situación excepcional es que en ella se lleva al extremo una de las posibilidades en detrimento de las otras, es decir, en la excepción hay una pérdida de la riqueza o complejidad del fenómeno en cuestión.[11] Si se dice que la guerra es una situación excepcional de la política, hay que aceptar que esta última es más compleja que la primera. En cierta manera, cuando se desencadena la guerra, la actividad política ha cesado o reducido, pues, como hemos apuntado, la identidad del enemigo ya ha sido establecida y, desde ese

---

del contexto político en que son utilizados. La ontología implícita en la teoría política de Schmitt nos remite a la filosofía de Heidegger.

[11] Sobre este tema Bernard Manin en su libro, *Los principios del gobierno representativo*, Alianza, Madrid, 1998, afirma: "*En política, la verdad última se revela tanto por la excepción como por la regla* [...] Las teorías políticas más convincentes son las que dejan espacio para lo ordinario y lo extraordinario, manteniendo a la par una distinción entre ambos y explicándolos por separado [...] Uno de los más notables puntos fuertes del *Segundo tratado* [sobre el gobierno de Locke E.S.] es que ni la confianza de los gobernados en el gobierno ni la posibilidad de revolución son presentadas como la verdad de la política", pp. 158-159.

momento, todo se limita a la cuestión técnica (estratégica y táctica) de como derrotarlo.

Me parece correcta la tesis en torno a que lo político es inseparable del conflicto; un mundo sin conflictos sería apolítico y también no humano. Sin embargo, para mantener la coherencia de una posición antiesencialista se debe eludir la transformación de la guerra en el modelo que decide si un conflicto es político o no. Éste es un requisito que no siempre se cumple en la teoría de Schmitt:

> Pues es constitutivo del concepto de enemigo el que en el dominio de lo real se dé la eventualidad de una lucha. Y en este punto hay que hacer abstracción de todas las modificaciones contingentes en la técnica de la guerra y del armamento, que, al hilo del desarrollo histórico se han ido produciendo al azar. Guerra es una lucha armada entre unidades políticas organizadas, y guerra civil es una lucha armada en el seno de una unidad organizada (que sin embargo se vuelve justamente por ello problemática) [...] Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente.[12]

En este texto se puede percibir que para Schmitt sólo el conflicto armado tiene un carácter político en sentido estricto, porque lo esencial del conflicto lo encuentra él en la posibilidad de dar muerte al otro. De esta manera se introduce, subrepticiamente, una concepción normativa de lo político, que no puede dar cuenta de la amplitud de este fenómeno. Según Schmitt, la *alta política* es la política exterior, esto es, aquella que se realiza entre dos Estados soberanos o dos unidades sociales autónomas, que reconocen el derecho que posee cada una de declarar la guerra a la otra (*ius ad bellum*). En cambio en la política interior sólo existen dos posibilidades: 1. Los conflictos internos son intrigas, rebeliones,

[12] Schmitt, CP, p. 62.

conjuras, etcétera, los cuales, según este autor, son asuntos policiacos, o bien, 2. se trata de una "guerra civil" entre un Estado debilitado y un Estado potencial, que al cuestionar la soberanía estatal establecida busca conquistar ese poder supremo. El carácter restringido de la noción de lo político que maneja Schmitt se manifiesta en esta idea de la política interna que se sustenta en la tesis retomada de Hobbes de que el conflicto siempre es incompatible con la unidad y estabilidad del orden social.

Si queremos dar un fundamento firme a la tesis de que el conflicto es constitutivo de lo político tenemos que buscar un criterio cualitativo que nos permita caracterizar de manera más precisa lo que es un conflicto político. En la teoría de Schmitt se insinúa otra respuesta a la pregunta por la especificidad del conflicto político que resulta más interesante que el simple criterio cuantitativo de la intensidad. Esta respuesta aparece cuando afirma que el enemigo político no es el *adversario privado* (*ekhthrós-inimicus*), sino el *enemigo público* (*polémios-hostis*).

> Sólo es enemigo el enemigo público, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter público. Enemigo es en suma *hostis*, no *inimicus* en sentido amplio; es *polémios*, no *ekhthrós*. A semejanza de lo que ocurre también en muchas otras lenguas, la alemana no distingue entre enemigos privados y políticos, y ello da pie a multitud de malosentendidos y falseamientos.[13]

Esto implica que la diferencia amigo-enemigo adquiere un carácter político cuando se liga al problema de la constitución de un espacio público –el que otorga una identidad autónoma común a los miembros de la unidad social, hace posible la definición de los fines colectivos, así como de los medios para alcanzarlos y plantea el tema de la distribución de los lugares y papeles entre sus

[13] Schmitt, CP, pp. 58-59.

miembros. La intensidad del conflicto político es el efecto de que en él se encuentra en juego el *caso decisivo*, el cual remite a la configuración del orden social. El que Schmitt no desarrolle las implicaciones de este criterio cualitativo no es una omisión, sino el resultado de su idea restringida de lo político. De acuerdo con el axioma schmittiano, el acto básico por el cual un conjunto de hombres llega a reconocerse como *Nosotros*, creando con ello los cimientos del espacio público, es la diferenciación respecto de un *Ellos*. Dicho con sus propios términos, la formación de la identidad de un pueblo se encuentra cuando éste adquiere la aptitud de distinguir entre amigos y enemigos.

Es evidente que toda constitución de un *Nosotros* presupone establecer una distinción hacia *Ellos*, los *Otros*; porque toda determinación siempre es, al mismo tiempo, una negación. Los *Otros*, sean enemigos o no, siempre forman parte de la identidad; son una *exterioridad constitutiva*,[14] que conforma las fronteras entre lo propio y lo ajeno. La identificación del *Otro* y/o del *enemigo* es un aspecto presente siempre en la constitución de la identidad propia. Sin embargo, reducir el proceso de formación de una identidad a la mera diferenciación del *Otro* es inadmisible, pues nos conduce a una perspectiva limitada. Junto a este aspecto, que podemos llamar negativo (no en sentido moral, sino lógico: "–A"), existe un aspecto positivo que en el caso de las identidades colectivas, tiene que ver con la creación de un consenso en torno a los contenidos comunes, públicos, del orden social. Es indudable que la definición de un enemigo público puede servir para reforzar la integración de un grupo, pero, como se ha demostrado en repetidas ocasiones en la historia, ello no es suficiente para crear esa integración. El proceso de constitución de la unidad política es más complejo que la utilización del recurso de apelar a un enemigo común. Si el enemigo político es el enemigo público, entonces

[14] El término de *exterioridad constitutiva* proviene de Jaques Derrida. El uso de este término fue sugerido por la lectura del trabajo de Benjamín Arditi, "Rastreando lo político", *Revista de Estudios Políticos*, núm. 87, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, enero-marzo de 1995.

la cuestión fundamental en la determinación de la especificidad de lo político es: ¿Qué permite la instauración de un espacio público?

Es importante aclarar el sentido de esta pregunta, porque la constitución de un espacio público no puede reducirse a una sola causa o a un acto fundacional único. El espacio público siempre es resultado de un complejo proceso histórico, en donde confluyen una diversidad de causas y la acción de una pluralidad de individuos. Un espacio público no es una cosa que pueda considerarse terminada, una conquista definitiva de una sociedad; se trata de un elemento que, como la tela de Penélope, se teje y desteje todos los días. No se cuestiona, por tanto, sobre el origen del espacio público, entendido como un punto cero que marca el paso de su ausencia a su presencia; tampoco se pide una definición tradicional, por las razones ya esgrimidas. De lo que se trata es de determinar el criterio que marca la distinción entre lo público y lo privado.

La dificultad reside en que los contenidos de lo público y lo privado varían continuamente. Lo que en un momento se considera privado, en otro se transforma en un asunto público o viceversa. Una salida de esta dificultad se encuentra al preguntar por aquello que crea esta distinción. En el pensamiento político grecolatino clásico se respondía a la pregunta por el criterio de distinción entre lo privado y lo público con la afirmación de que este último término de la relación hace referencia a un *consensus iuris*,[15] esto es, a un conjunto de leyes y procedimientos que expresan una idea com-

[15] El representar la constitución de un orden civil a través de *consensus iuris* es un síntoma del proceso de diferenciación del sistema político. Para Aristóteles la comunidad familiar tiene como objetivo principal la supervivencia, mientras que la meta de la *polis* es vivir bien. Ello presupone que, aunque existe una cierta continuidad entre la familia (*oikos*) y el orden civil (*polis*) este último implica una forma de sociabilidad distinta, que exige un elevado grado de autoconciencia de sus miembros. Asimismo, Marco Tulio Cicerón sostiene que la *república* no es cualquier reunión de hombres, sino sólo aquella en la que se encuentran congregados mediante un *consensus iuris*. En la teoría política moderna se representa dicho *consensus iuris* como un *contrato*, esto implica grandes rupturas con la tradición, como se ha destacado en repetidas ocasiones, pero también hay una continuidad que no debe perderse de vista, a saber: el ver al orden civil como un artificio, diferenciado de la comunidad familiar natural o espontánea.

partida de justicia. De acuerdo con ello, el orden civil (la *polis*), en contraste con la comunidad familiar, es un artificio creado por los hombres para hacer posible la integración y convivencia de un grupo de individuos con distintos orígenes familiares. El orden civil presupone una autoconciencia colectiva que hace posible unificar lo heterogéneo.

Esta tesis se expresa en el mito de Prometeo, narrado por Platón en su diálogo *Protágoras*. Según este mito los dioses encargaron a Prometeo y Epimeteo la distribución de las capacidades vitales entre todas las criaturas. Epimeteo, de manera precipitada, cumplió con esta misión. De esta manera, dotó a unos animales de fuerza, a otros de velocidad, etcétera; de modo que todas las especies pudieran preservar su ser. Sin embargo, al terminar su tarea se dio cuenta que había olvidado a la especie humana. Su hermano Prometeo intentó remediar el error y robó el fuego a Hefesto, así como las ciencias y las artes a Atenea; capacidades divinas que otorgó a los seres humanos. Con ellas la humanidad desarrolló los conocimientos y las técnicas para su beneficio, esto es, los seres humanos crearon el mundo social. Sin embargo, no podían convivir pacíficamente en él, pues su inclinación espontánea, incrementada por el aumento en la producción de los bienes que hacen posibles la ciencia y la técnica, era entrar en competencia con los otros, lo cual propiciaba la existencia de una guerra permanente en el mundo social. Al ver esta situación, Zeus se compadeció de los hombres y encargó a Hermes que proporcionara a los humanos el pudor y la justicia, para que pudieran coexistir de manera pacífica; en otras palabras, el dios supremo dotó a los humanos del arte de la política.

El pudor (la conciencia del otro) y la justicia se condensan en el *consensus iuris* que hace posible la asociación política. El *consensus iuris* no debe entenderse como un acuerdo o contrato situado en un momento o espacio particulares; dicho latinajo denota, dentro de la dinámica de una forma de vida, un lento y conflictivo proceso de conformación de un contenido normativo común. Si la comunidad familiar (*oikos*) es espontánea, natural, la asociación

civil (*polis*) requiere que sus miembros asuman de manera consciente su sociabilidad, para crear las instituciones que permitan encauzar las diferencias surgidas entre ellos, sin romper la unidad social. El *consensus iuris* no suprime el conflicto, pero éste adquiere un nuevo sentido; ya no es la guerra total, donde el fin último es la muerte del otro y en la que todo es válido, sino un conflicto sometido a reglas, las cuales varían en amplitud y contenido. Con esto no definimos una frontera fija que marca el paso de la guerra a la política; podemos decir que se trata de una escala en donde uno de sus límites es la guerra total y el otro sería una situación libre de violencia. Entre estos dos extremos ideales (en el sentido de que nunca se pueden realizar por completo) se abre el amplio campo del conflicto político.

A pesar de la imprecisión de sus contornos es posible afirmar que hay una diferencia cualitativa entre la guerra y el conflicto político: en este último, los contrincantes comparten un orden jurídico, que permite controlar la violencia, para hacer compatible ese conflicto con la unidad social y la integridad física de sus participantes. En contra de lo que piensa Schmitt, cuando Platón, en *La República*, acude a la distinción entre *polémios* y *ekhthrós*, sí hace una diferencia entre la guerra y el conflicto político en sentido estricto. Por eso recomienda a sus conciudadanos que se comporten con los bárbaros, sus enemigos naturales, como lo hacen entre ellos.

> Reconozco contigo –dijo– que la conducta de nuestros ciudadanos con sus adversarios debe ser semejante y que en la relación con los bárbaros deben comportarse como lo hacen los griegos entre ellos actualmente. Establezcamos pues, también como ley (*nomon*) que nuestros guardianes no devasten la tierra ni quemen las casas. Establezcámosla, dijo, y reconozcamos la bondad de esa ley como de las anteriores (471 b-c).[16]

[16] Sobre este tema consúltese Jaques Derrida, *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid. 1998.

Platón no pide a los guardianes de la polis que se reconcilien con los bárbaros, sino que reconozcan que éstos también tienen ciertas cualidades humanas, que hacen posible llegar a un acuerdo con ellos en torno a una legalidad y, de esta manera, mantener el conflicto dentro de ciertos límites. Cuando se llega a un consenso entre los rivales sobre los límites de la violencia se da un primer paso en el camino que conduce a la esfera de la política.

Los tipos de conflicto político

Si queremos acceder a una comprensión amplia de lo político tenemos que reconocer que, si bien el conflicto es constitutivo de lo político, el conflicto político puede adquirir distintas modalidades. Por eso, la yuxtaposición del criterio cuantitativo o grado de intensidad, y del cualitativo o referencia al *consensus iuris* que hace posible la creación de un espacio público, tampoco encierra una esencia, sino dos atributos básicos compatibles con la multiplicidad de conflictos políticos que se manifiestan en la historia. Se trata de proponer una serie de modelos o tipos ideales de conflicto político que sirvan en la tarea descriptiva de la diversidad empírica.

Para cumplir con esta tarea propongo utilizar la siguiente distinción conceptual: 1. El término *lo político* reservarlo para denotar el conflicto en torno al *consensus iuris* (su creación, mantenimiento y/o transformación de su contenido). 2. El término *lo gubernativo*[17] usarlo para denotar la actividad de crear y adminis-

[17] El gran inconveniente de este término es que se ha asociado la acción de gobernar con el Estado; por eso se denomina gobierno a la institución central del Estado. Mientras que la tesis que pretendo desarrollar es que la acción gubernamental trasciende al Estado. Se puede proponer *lo gubernativo* y *gubernamental* para denotar la acción de definir los fines colectivos y los medios para alcanzarlos, mientras que *el gobierno* y *gobernativo* para referirnos cuando dicha acción es realizada por el Estado. La otra alternativa sería recurrir al término *lo policial*, para traducir la noción inglesa de *policy*; incluso en nuestro idioma la primera acepción de *policía* es: "Buen orden que se observa en las ciudades y naciones, cuando se cumplen las leyes u ordenanzas para su mejor gobierno." La ventaja de esta alternativa es mantener la unidad etimológica de los términos propuestos. Pero la enorme desventaja es que también se encuentra asociado lo policial con lo estatal y, peor aún, con la baja policía, es decir, la institución estatal encargada de vigilar el orden. Ello

trar un orden público, el cual permite realizar los fines colectivos. 3. El término *la política* emplearlo para designar la conjunción de estos dos elementos.

De acuerdo con esta terminología, la clave para entender la dinámica política en una sociedad, es analizar las relaciones que existen en ella entre lo gubernativo y lo político. Mientras lo gubernativo siempre se encuentra ligado a un orden institucional (el cual no debe reducirse a lo estatal), lo político, aunque se manifiesta en gran parte en lo institucional, siempre lo trasciende. Dentro de un orden institucional se reparte el poder mediante la determinación de diferentes lugares y funciones, empezando por la distinción básica entre gobernantes y gobernados. El conflicto propio de lo político surge cuando se cuestionan los fines que orientan a ese orden y/o la forma y/o el contenido, de ese orden.

El hecho de que lo gubernativo se encuentre indisolublemente unido a lo político hace patente una determinación central del orden social, a saber: su *contingencia.* La reproducción del orden social tiene un carácter político porque su forma es contingente.[18] En el nivel empírico la contingencia del orden social se hace patente a través de la *pluralidad* de formas que adquiere en los distintos contextos sociales e históricos. Se puede decir que mientras la pluralidad es la *ratio cognoscendi* de la contingencia, esta última es la *ratio essendi* de la primera. Uno de los primeros objetivos de la acción gubernamental es lograr que los miembros de un orden social acepten su validez para lograr la estabilidad de este último.

---

crearía el riesgo de que se interprete mi tesis como la reducción de lo gubernativo a lo policial en su sentido cotidiano actual.

[18] En el reino animal vemos que, cuando los lugares y funciones ocupados por los miembros de un grupo están predeterminados, la agresión no resulta relevante en su distribución; en cambio, cuando el lugar y la función no están preestablecidos, entonces la agresión juega un papel fundamental para definir al individuo que debe ocupar el lugar privilegiado. En el mundo humano el grado de contingencia es mucho mayor, debido, de manera fundamental, al desarrollo del medio simbólico. Incluso, en el mundo humano, en la medida en que la agresión nunca se manifiesta de manera pura, sino que siempre se encuentra ligada a una expresión simbólica (cultural), ésta adquiere la forma de *violencia.* La violencia, en contraste con la agresión, es un fenómeno cultural, que se puede describir como el intento de un sujeto de convertir al(os) otro(s) sujeto(s) en un objeto que sirva como medio en la realización de sus fines particulares.

En todo proceso de legitimación se pretende ocultar la contingencia. A este objetivo le es inherente una tensión insuperable, por dos razones: en primer lugar, la base del sistema político del orden social se encuentra, como hemos apuntado, en un *consensus iuris*, este presnpone una cierta noción de igualdad, implícita en la idea de *Nosotros* como grnpo diferenciado de *Ellos*; pero la constitución de la forma particular del orden exige una desigualdad entre los lugares y funciones que ocupan y realizan cada uno de los miembros lo que da lugar a los conflictos por la distribución del poder al interior de un orden. En segundo lugar, la distinción entre *Nosotros* y *Ellos* es contingente, por tanto, siempre existe la posibilidad de que aparezcan conflictos en torno a la pertenencia. Estos pueden considerarse también como conflictos de distribución del poder, pero ahora se trata de una distribución entre los de adentro y los de afuera.

A partir de estas razones podemos describir cuatro modalidades generales de conflicto político:

Una primera modalidad se da cuando, al interior de una sociedad, un grupo que ha sido excluido de las tareas gubernamentales o, por lo menos, se percibe como tal, exige su reconocimiento como miembro de la asociación política (*civitas*).

Una segunda surge en el encuentro de sociedades donde cada una reclama la validez de su orden. La presencia de otra sociedad manifiesta la contingencia de la forma del orden social propio; es por eso que, generalmente, en el encuentro de sociedades se da una enorme tensión que propicia la violencia. El encuentro con el *Otro* cuestiona la solidez de la identidad propia, porque entre lo propio y lo ajeno no hay un límite absoluto, sino una frontera creada culturalmente.

Una tercera modalidad de conflicto político aparece cuando un número socialmente relevante de individuos cuestiona el lugar-función que les ha sido asignado por el orden social establecido.

La cuarta modalidad de conflicto se presenta cuando se plantea transformar el contenido del *consensus iuris*, esto es, de refundar el orden con el objetivo de dotarlo de una nueva forma (por ejemplo

los procesos de transición de un sistema autoritario a uno democrático). Estas modalidades de conflicto político deben entenderse como *tipos ideales*, los cuales se mezclan en diferentes proporciones en los distintos casos concretos, dando lugar a una gran cantidad de subtipos, que deben determinarse empíricamente.

Como puede advertirse, mientras la primera, la tercera y la cuarta modalidades de conflicto se refieren a política interna, la segunda es parte de la política externa. Junto a la mayor posibilidad descriptiva, el uso de estos tipos ideales cuestiona el prejuicio schmittiano respecto a que la política por excelencia es la política exterior (entre unidades sociales soberanas), mientras que los conflictos internos a la unidad política se reducen al ámbito policiaco. En contra de Schmitt se puede decir que el conflicto interno es no sólo compatible con la unidad política, sino que también, bajo ciertas condiciones, puede favorecer a su consolidación y desenvolvimiento. Esta diferenciación de modalidades de conflicto político también nos permite percibir que el grado de intensidad, aquello que Schmitt considera distintivo de lo político, en realidad depende de un asunto político en sentido estricto: la definición de un *consensus iuris*.

Las dos primeras modalidades se encuentran asociadas a un alto grado de intensidad, porque en ellas se plantea el conflicto de manera radical, *todo o nada*. En la primera modalidad, se trata de si se es miembro o no del orden político. La segunda modalidad es una consecuencia del hecho que las sociedades se han inclinado a asociar su orden propio con una validez universal, negando, de esta manera, la validez de los otros órdenes sociales. En la tercera modalidad de conflictos, en cambio, tiende a plantearse en términos de *más o menos*; porque en ellos no se cuestiona directamente el consensus iuris en sí mismo, sino una parte de su contenido, aquella que se refiere a la justicia distributiva. La última modalidad oscila entre la forma de *todo o nada* y la de *más o menos*, dependiendo de la relación que se establece entre las distintas fuerzas sociales. Mientras los conflictos políticos que se presentan en la forma de *todo o nada*, se acercan a la frontera con la guerra, los que se definen en términos de *más o menos*, se aproximan a las difi-

cultades y fricciones que brotan en el funcionamiento cotidiano de los sistemas no políticos de la sociedad.

Advertir la existencia de distintas modalidades de conflictos políticos, así como de sus diferentes grados de intensidad nos indica que es preciso también diferenciar diversos tipos o figuras de amigo y enemigo. Son comunes las críticas a la teoría de Schmitt porque en ella se da una prioridad a la figura del enemigo político. Este autor responde:

> El reproche de haber primado el concepto de enemigo está muy extendido, y es un estereotipo. No tiene en cuenta que el movimiento de un concepto jurídico parte, con necesidad dialéctica, de la negación. En la vida del derecho, igual que en su teoría, la integración de la negación es todo lo contrario de un primado de lo negado. Un proceso como acción jurídica sólo puede pensarse cuando se ha producido la negación de un derecho. La pena y el derecho penal no ponen en su origen una acción delictiva. ¿Debe tomarse esto como una acepción "positiva" del delito y como un primado del "crimen"?[19]

El elemento primado de la relación amigo-enemigo no es el enemigo, sino la diferenciación en sí misma, es decir, la enemistad o, para ser más precisos, la capacidad de distinguir los amigos de los enemigos. A pesar de que ésta es una respuesta adecuada a las críticas, la cuestión central no es la prioridad del enemigo, sino la manera en que se caracterizan a los extremos de la relación *amigo-enemigo*. Para Schmitt, el hecho de que en el conflicto político siempre exista la posibilidad de un enfrentamiento bélico, define *a priori* las figuras de amigo y enemigo. En el caso de la primera figura, lo que él afirma repetidamente es que la identidad de los amigos se encuentra en su capacidad de distinguir a los enemigos. Pero esto, como hemos dicho ya, no es suficiente. Aunque el enemigo siempre es una parte de la identidad de los amigos, la

[19] Schmitt, CP, p. 44.

formación de la unidad implícita en el *Nosotros* (los amigos) implica un proceso más complejo de identificación, que además no conduce necesariamente a una homogeneización. Entre las pocas observaciones que este autor agrega sobre tal problema encontramos la siguiente:

> De acuerdo con el sentido de la lengua alemana (pero también del de otras muchas), *amigo* es en origen tan sólo el que pertenece al mismo tronco familiar. Es, pues, originalmente amigo de sangre, pariente o *emparentado* por matrimonio, por juramento de hermandad, adopción o instituciones análogas.[20]

En las sociedades tradicionales se considera que la amistad entre los individuos sólo es posible si tienen un origen o linaje común, porque éste garantiza la presencia de valores compartidos. Esta idea sobrevive, por ejemplo, en algunas ideologías nacionalistas; en ellas se considera que la unidad nacional se preserva garantizando el origen común de sus miembros. Dicho origen puede interpretarse en términos racistas, familiares, religiosos, clasistas o culturales en general, según la ideología en cuestión. En contraste con ello, si volvemos al mito de Prometeo que hemos descrito anteriormente de manera escueta, en él se expone la tesis de que la amistad política es irreductible a la identificación surgida de los lazos familiares. La amistad política es el resultado de un acto de fraternización (lo que hemos denominado *consensus iuris*), gracias al sentido de pudor y justicia que Zeus otorgó a todos los hombres por igual, después de la omisión de Epimeteo y los esfuerzos socializadores de Prometeo. Podemos decir que sólo el amigo público tiene un carácter político. La amistad política (pública) se sustenta en una legalidad, en donde se condesa una noción compartida de justicia.

Es cierto que la visión del mundo hegemónica en la sociedad griega clásica, a pesar de que describe el *consensus iuris* como la

[20] *Ibidem*, CP, p. 133.

fuente de una segunda sociabilidad –la sociabilidad por excelencia, es decir, la política–, mantiene una relación entre la amistad pública y el linaje común. De ahí que se considerara que por naturaleza el bárbaro no podía ser un amigo político (éste es uno de los dogmas que, posteriormente, será cuestionado por la filosofía del periodo helénico). Igualmente es verdad que en las sociedades patrimonialistas –cuyos principios de organización son los más comunes en la historia e incluso en nuestros días– no existe una clara diferenciación entre la amistad privada y la pública, como se manifiesta en la corrupción y nepotismo propios de este tipo de sociedades.

Sin embargo, una de las características distintivas de las sociedades modernas es la diferenciación entre la amistad privada y la amistad pública. Hasta tal grado se ha desarrollado este proceso, que hoy el término amistad pública es extraño. El concepto utilizado con mayor frecuencia en la concepción moderna es el de ciudadanía; con ello se resalta que esa identificación no es personal, privada, sino el resultado de la mediación de un orden jurídico común. En este sentido los amigos (conciudadanos) pueden y deben entrar en conflicto para definir sus fines comunes, así como los medios más adecuados para su realización. Incluso en las democracias modernas la frontera amigo-enemigo se torna plenamente fluida y deja de identificarse con la distinción interno-externo. En la competencia democrática un gran número de conciudadanos (amigos públicos, en su sentido tradicional) se reconocen como enemigos políticos. Detrás de esta transformación conceptual existe un incremento en el grado de tolerancia frente al *pluriverso* interno de la sociedad, que permite pensar la posibilidad de coexistencia de la unidad política y la heterogeneidad de sus miembros (recordemos la discusión actual en torno a la noción de ciudadanía multicultural).

Las distintas formas que adquiere la figura del amigo en la historia denotan transformaciones tanto en la estructura del orden social como en las modalidades de identidad que sustentan la unidad política. Algo parecido se puede decir de la figura del enemi-

go. El propio Schmitt afirma que el enemigo político, en sentido estricto, no es el *enemigo absoluto* (lo que los ingleses llaman *foe*). El enemigo absoluto representa la diferencia ética radical; con él los amigos no tienen, o no quieren tener, nada en común. La enemistad absoluta surge cuando se utilizan los recursos morales para denigrar al otro y, de esta manera, justificar la violencia que se desencadena contra él. Éste es un mecanismo muy común para reforzar la creencia en la validez del contenido normativo de la identidad propia; cuando así sucede, el Otro se convierte en el malo, el hereje, aquel que transgrede los valores considerados sagrados por los amigos. Por eso, frente al enemigo absoluto sólo es posible matar o morir; el conflicto con él se considera una guerra justa: se justifica el uso de toda la violencia posible.

En contraste con esto, al enemigo político se le reconoce como *persona*, es decir, como sujeto de derechos y deberes, los que varían en contenido y cantidad históricamente. Este reconocimiento hace posible la negociación política entre amigos y enemigos. Debido a su ideología antiliberal, Schmitt no saca todas las consecuencias de esta tesis y se mantiene aferrado a la idea de que el sentido real de la enemistad se encuentra en la guerra, en "la posibilidad real de matar físicamente". Hemos convenido que la guerra es una posibilidad real del conflicto político; pero, si queremos ser coherentes con el rechazo del esencialismo de la metafísica tradicional, tenemos que aceptar que las otras posibilidades inherentes al conflicto político son igualmente reales. En tanto el conflicto político presupone un espacio público y éste, a su vez, implica una legalidad común a sus participantes, entonces la otra posibilidad real del conflicto es el acuerdo entre amigo y enemigo.

Este acuerdo no tiene que suprimir las diferencias, ni la enemistad que brota de ellas; es suficiente que sirva para someter el conflicto a reglas comunes para los rivales. La noción de un acuerdo pleno, que lleve a la total eliminación del conflicto, es un ideal que quizá puede tomarse como un criterio contrafáctico para orientar el análisis crítico de los acuerdos existentes en una sociedad. Pero dicho acuerdo absoluto no es una posibilidad realizable y,

me parece, tampoco es deseable. El entendimiento pleno supone eliminar las diferencias propias del mundo humano, por eso los intentos de acceder a él, de manera paradójica, desencadenan una mayor violencia, porque con ella se pretende hacer del pluriverso social un universo. El conflicto, sometido a ciertas condiciones políticas, ha sido una motivación de la creación y desenvolvimiento técnico, así como del desarrollo moral de las instituciones (con esta afirmación estoy lejos de comprometerme con la validez del concepto de "progreso", propio de las filosofías decimonónicas).

Si bien, un posible acuerdo entre amigo y enemigo no suprime de manera necesaria la enemistad, sí puede transformar el tipo de conflicto. Describir diferentes figuras del enemigo político es uno de los caminos para adquirir los medios conceptuales que permitan el estudio de estas transformaciones. El hecho de que las figuras de competidor y adversario hayan sido adoptadas en ámbitos sociales no políticos, no significa que sean incompatibles con la figura del enemigo político. En un contexto social, el enemigo político puede adquirir la figura de competidor sin que ello represente la *neutralización* de lo político, ni su reducción a lo económico o a lo deportivo. Cuando en el sistema político el enemigo aparece en la forma de competidor o adversario, estas figuras adquieren un sentido distinto al que poseen en el sistema económico o cultural. En el caso de la democracia, por ejemplo, el enemigo se presenta como un competidor; ello quiere decir que el enemigo es al mismo tiempo un conciudadano y esta ciudadanía compartida hace referencia a un amplio orden institucional común a los rivales. Dentro de la competencia democrática no desaparece por completo la posibilidad de la lucha armada, pero ésta permanece como un riesgo, el cual busca eludirse mediante la instauración de procedimientos que encaucen el conflicto. Schmitt afirma:

> Así el concepto de la lucha se transforma en el pensamiento liberal, por el lado económico, en competencia, y por el otro lado, el lado "espiritual", en discusión. En lugar de la distinción clara entre los dos estados opuestos "guerra" y "paz"

aparecen aquí las dinámicas de la competencia eterna y de la eterna discusión.[21]

En contra de esta tesis es preciso advertir que distintos representantes del liberalismo vieron en el conflicto un fenómeno insuperable del mundo humano. Por eso, para ellos la dinámica política no se reduce a la simple distinción entre guerra y paz, sino la cuestión central son las formas que adquiere el conflicto. El hacer del conflicto político una competencia y discusión eternas representa la alternativa deseable, frente a la opción de la guerra o la paz de los cementerios. Desde este punto de vista no se accede a la paz social suprimiendo el conflicto, sino creando las instituciones y procedimientos que hagan del enemigo político el competidor o el adversario conforme a derecho.

En este punto es necesario tener cuidado, porque en la crítica de Schmitt al liberalismo, se esconde una objeción sí justificada: el liberalismo, como cualquier otra teoría política que se convierte en la ideología de un grupo dominante, ha sido utilizado para tratar de ocultar la contingencia del orden social y, de esta manera, legitimar un *statu quo* concreto. En este intento es donde reside el peligro de *neutralizar* lo político (reducir la política al aspecto técnico de lo gubernativo). La búsqueda de neutralizar lo político, de negar la contingencia, no es exclusiva del liberalismo, ni del mundo moderno, sino una constante de la vida política de las sociedades. Lo que cambia es la manera con la que se trata de realizar esta neutralización; si en las sociedades modernas los tecnócratas apelan a una necesidad económica, en las sociedades tradicionales los sacerdotes apelan a la necesidad de la revelación divina.

La cuestión sobre especificidad del conflicto político se propone, entre otras cosas, enfrentar los intentos de neutralizar lo político, para recuperar las posibilidades de la acción libre inherentes a esta dimensión de la sociedad. Es la libertad, precisamente, la

[21] *Ibidem*, CP, pp. 99-100.

que hace de los humanos seres políticos. El éxito del rescate de lo político depende de evitar el Caribdis de la neutralización de lo político, pero también eludir el Escila del voluntarismo político, el cual considera que todos los sistemas sociales son manejables políticamente. Cuando todo se convierte en político se llega a la miseria de la política. Si la teoría política tradicional situaba al sistema político en la cúspide del orden, desde donde se tenía el control de los otros sistemas sociales, entonces la pretensión que encierra los intentos de neutralizar lo político procura sustituir al sistema político por otro (en nuestros días el candidato más viable es el sistema económico), pero manteniendo el supuesto de la existencia de ese lugar privilegiado del orden social y del poder soberano que se encuentra en él. La meta es desechar la idea de la existencia de un centro del orden social a fin de asumir la visión de una sociedad diferenciada y descentrada para de esta manera, mantener la capacidad de orientarse y actuar en ella.

CAPÍTULO I

CONTINGENCIA Y CONFLICTO

EN ESTE capítulo me propongo reconstruir dos posiciones teóricas opuestas sobre la relación que existe entre política y conflicto, posiciones que han determinado, en gran parte, las discusiones a lo largo de la historia del pensamiento político. La primera posición, expuesta de manera sistemática por primera vez en la filosofía de Platón, parte del supuesto de que existe una prioridad ontológica del orden y considera, por tanto, que el conflicto es un fenómeno derivado, causado por la ignorancia y la debilidad de la voluntad de los seres humanos. De acuerdo con esta postura teórica, en una sociedad en donde el orden civil y las acciones humanas se ajustaran de manera plena a las exigencias de la razón, la política sería una mera técnica gubernamental, en la que sólo se trata de establecer los medios más adecuados para acceder a los fines comunes dados por la razón. Es decir, la tesis que caracteriza a esta posición teórica es afirmar que la relación entre política y conflicto es contingente.

En oposición a la primera posición, la segunda, representada por Hobbes entre muchos otros autores, toma como punto de partida, el supuesto de que la forma y los contenidos que, en los distintos contextos sociales e históricos, adquiere el orden civil son contingentes. Desde su punto de vista, el conflicto político no es resultado de la irracionalidad de los seres humanos sino un efecto ineludible de la contingencia del orden civil, es decir, afirma que la relación entre política y conflicto es necesaria. Según esta posición teórica, el fin supremo de la práctica política es constituir y mantener un orden civil, para ofrecer a los miembros de la socie-

dad la seguridad que requieren en sus actividades no políticas. Para ello, se requiere crear una forma de organización que centralice el poder político, con objeto de que adquiera éste la capacidad de reprimir los conflictos internos y encauce la energía de la enemistad reprimida hacia el exterior de la unidad social.

Una vez reconstruidas estas dos posiciones teóricas sobre la relación entre política y conflicto, se examinará el intento de la tradición liberal de superar la oposición que hay entre ellas. El liberalismo comparte con la segunda posición el reconocimiento del carácter contingente del orden civil pero, al mismo tiempo, coincide con la primera respecto a que debe definirse una noción racional de justicia que sirva como principio objetivo –ajeno a la arbitrariedad de los individuos en control del poder político–, que sirva para integrar las acciones. Lejos de lograr una síntesis de las posiciones en pugna, la tensión se mantiene en la tradición liberal. Los diferentes intentos de superar esa tensión dan lugar a la amplia variedad de teorías liberales cuyos autores comparten una forma de abordar los problemas surgidos del proyecto de unificar el reconocimiento de la contingencia del orden social y la pretensión de acceder a una noción de justicia con validez universal. Dicha forma puede describirse por tres rasgos: pluralismo, individualismo y procedimentalismo.

La ambigüedad que existe en el núcleo del liberalismo se refleja en su concepción de la relación entre política y conflicto. Por una parte, al igual que la amplia tradición platónica, ve al conflicto como un fenómeno que tiene su origen en la irracionalidad humana, aunque a diferencia de los herederos de Platón, niega que pueda accederse a una situación social en la que desaparezca el conflicto. Por otra parte, retoma de Hobbes la tesis de que el conflicto puede ser una instancia capaz de permitir la formación de los individuos como ciudadanos. El liberalismo, al igual que Hobbes, afirma que la relación entre política y conflicto es necesaria, pero a diferencia de él, sostiene que la escenificación pública del conflicto es compatible con la unidad del orden civil, siempre y cuando en éste se mantenga el equilibrio entre el poder de los actores políticos. Volver a pensar la ambigüedad y las ten-

siones que se localizan en la tradición liberal, puede ser un buen punto de partida para acceder a una concepción de la política que responda a la complejidad de las sociedades actuales.

La respuesta platónica al desafío de los sofistas

Aunque entre los sofistas[22] existían distintas posiciones teóricas y políticas, se tiende a considerarlos un grupo homogéneo de autores. Esta tendencia es el efecto de la amplia influencia que ha ejercido la filosofía platónica en la historia de las ideas. Para Platón, lo que unifica a los sofistas, a pesar de las diferencias que hay entre ellos, es la tesis de que hay una oposición insuperable entre *physis* y *nomos*. La crítica a esta tesis representa uno de los objetivos centrales del pensamiento platónico. "En consecuencia, no sólo por la ley convencional es peor cometer injusticia que recibirla, sino también por naturaleza; y es asimismo justo, por la misma causa, que se conserve la igualdad. Por consiguiente, tú no expresaste la verdad cuando dijiste: ley (*nomos*) y naturaleza (*physis*) son dos cosas contrarias" (*Gorgias*: 489 b).[23] La diferenciación entre *physis* y *nomos*[24] se encuentra ya en los poemas de Homero. Sin embargo, en la visión del mundo homérica se con-

[22] "Emergieron con el escepticismo de la época para producir una alegre actitud pragmática hacia la vida y una convicción de que el estudio propio de la humanidad era el hombre mismo. La irreductible variedad del comportamiento y el carácter humanos fue aceptada y, por encima de todo, hubo una fe en la habilidad de la mente humana para superar casi todos los obstáculos vía la inteligencia, especialmente cuando la inteligencia se acumulaba y se organizaba como un cuerpo de investigación y conocimiento, como una *tejné*." Edward Hussey, "La época de los sofistas", en varios autores, *Los sofistas y Sócrates*, UAM-I, México, 1991, p. 19.

[23] Adolf Menzel en su libro, *Calicles*, UNAM, México, 1964, señala: "Este pasaje del diálogo es particularmente interesante porque, además del valor mismo de su contenido, presenta a Sócrates como un enemigo de la oposición *physis-nomos*, caracterización del personaje que concuerda con el relato que hizo Jenofonte de él en *Memorables* (IV, 4)", p. 56.

[24] Sobre la historia de esta distinción consúltese Felix Heinimann, "Herkunft und Bedeutung einer Antithese im Griechischen Denken des 5 Jahrhunderts", en *Nomos and Physis*, Darmstadt, 1987. La diferenciación entre *physis* y *nomos* también se encuentra en la filosofía de Parménides, ligada a la distinción entre "verdad" (*aletheia*) y opinión (*doxa*). Éste es un antecedente fundamental para el desarrollo de la filosofía de Platón.

sidera que debe existir una correspondencia entre las leyes que rigen la vida social y la naturaleza, entendida como un *cosmos*. El principio que mantiene la armonía, el equilibrio entre los elementos de ese cosmos, es la justicia (*dike*), la cual también tiene que ser el fundamento del orden civil. De acuerdo con ello, el conflicto proviene de la ignorancia y/o maldad de los individuos o pueblos que no respetan el derecho (*themis*) implícito en el cosmos natural. Lo propio de los sofistas es, precisamente, negar que exista o que pueda llegar a existir esa correspondencia entre las leyes sociales y la naturaleza. Uno de los ejemplos más claros de esta tesis peculiar de los sofistas se encuentra en el famoso texto de Antifón.

> Justicia es no transgredir las leyes de la ciudad en la que uno es ciudadano. Así pues un hombre obrará del modo más provechoso para él si, en presencia de testigos, tiene una consideración por las leyes y cuando está solo, sin testigos, considera lo que pertenece a la *physis*; en efecto, lo que pertenece a las leyes es puesto y aquello que pertenece a la *physis* es espontáneamente necesario; mientras que lo conforma a las leyes no ha nacido ello mismo [...] Lo que las leyes mandan es una imposición extraña. Lo que la naturaleza manda es una necesidad que es parte de nuestro modo de ser. La ley es una convención artificial, no un desarrollo natural. Pero la naturaleza no es convencional [...] El punto al cual tales consideraciones se dirigen es éste: que muchas de las obligaciones impuestas por la ley son hostiles a la naturaleza.

Según este texto la fuente del conflicto no es la irracionalidad de los individuos o los grupos, sino la insuperable tensión entre lo natural y las leyes sociales. Por eso, Antifón considera que cada ser humano puede y debe dar satisfacción a sus impulsos naturales, siempre y cuando pueda eludir las sanciones sociales, pues ésa es la única manera de aliviar temporalmente la tensión producida

por la oposición entre lo natural y las normas convencionales. Por otra parte, al asumir como único fundamento de legalidad la convención, se reconoce que los contenidos de las leyes y la forma que adquiere el orden civil son variables, pues dependen de la experiencia particular de cada sociedad y la correlación de fuerzas que impera en ellas. Es decir, se niega la existencia de un modelo de orden civil que posea una validez universal. Por tanto, el conflicto no sólo es el efecto del antagonismo de lo natural y lo social, sino también es causado por el proceso de selección de los contenidos y modalidades de orden civil. En otras palabras, para los sofistas los conflictos sociales, en general, y políticos, en especial, tienen sus raíces en la pluralidad y contingencia del mundo humano.

Afirmar la existencia de una oposición entre *physis* y *nomos* es compatible con diversas posiciones filosóficas y políticas. Por ejemplo, para Calicles la tensión entre *physis* y *nomos* lo conduce a distinguir entre la justicia de las leyes convencionales y la justicia *natural*, que se condensa en el derecho del más fuerte: "La naturaleza hace ver en mil ocasiones que esto es lo que sucede, tanto respecto de los animales como de los hombres mismos, entre los cuales vemos estados y pueblos enteros donde la regla de lo justo consiste en que el más fuerte mande al más débil y posea más" (*Gorgias:* 483 d). Para él la legalidad es un instrumento de los débiles que, mediante su asociación, buscan obtener la fuerza para atemorizar y reprimir a los más fuertes. En cambio, Protágoras niega la existencia de un derecho natural; desde su punto de vista toda legalidad es convencional y, por tanto, la justicia también lo es. "Por naturaleza no hay nada que sea justo o injusto, santo o impío, sino que es el parecer de la comunidad aquello que lo hace verdadero cuando se formula y durante todo el tiempo que dura ese parecer" (citado por Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas* I, 21). El sofista Hipias, según Platón, coincide con Calicles sobre la presencia de un derecho natural, pero afirma que en él se establece una igualdad entre los hombres. "Soy de la opinión de que todos los hombres son parientes por naturaleza y

no sólo por la ley. Pues lo igual es pariente de lo igual por naturaleza; la ley, en cambio, es el tirano del hombre" (*Protágoras:* 337 c).

Estas diferentes concepciones sobre el fundamento del derecho se convierten en distintas ideas de cuál es la mejor forma de gobierno. Mientras Calicles se inclina por formas de gobierno aristocráticas, Protágoras e Hipias abogan por la democracia aunque la igualdad, propia de este sistema político, es para el primero convencional y para el segundo natural. Platón percibe las diversas posiciones de los sofistas, pero considera que son secundarias; meras diferencias de opinión, propiciadas por la renuncia de todos ellos a sustentar la técnica gubernamental en el conocimiento verdadero (*episteme*) del cosmos. Desde la óptica platónica, en el momento en que se acepta la oposición entre *physis* y *nomos*, se asume de manera implícita o explícita que la única base del gobierno es el poder de aquellos que lo controlan. Mientras la monarquía o la aristocracia es la dominación de uno o algunos sobre la mayoría, la democracia es la dominación organizada de la masa sobre los ciudadanos más nobles, fuertes y hacendosos. De lo que se trata, según Platón, es de romper con el falso dilema propiciado por la lucha de opiniones, y determinar una forma racional de gobierno en la que se suprima la dominación, gracias a su concordancia con la armonía universal. Si en un sistema social deben existir diferencias entre los hombres, éstas deben corresponder a su *naturaleza*, de tal manera que cada uno al cumplir con la función asignada por su lugar preestablecido en el orden natural, pueda realizarse como individuo y, paralelamente, contribuya a la preservación de la armonía cósmica.

Para reconstruir el núcleo de la polémica entre los sofistas y Platón es preciso tomar en cuenta un presupuesto que comparten los adversarios de esta disputa teórica. Ambos coinciden respecto a que las palabras nombran objetos o cualidades de éstos y que las combinaciones de esas denominaciones denotan los distintos estados de cosas que conforman el mundo.[25] Cuando se aborda el

[25] Sobre esta idea de lenguaje véase el diálogo platónico *Cratilo*.

tema de los términos normativos desde esta concepción del lenguaje, aparece una dificultad que define las dos posiciones que se enfrentan en esta discusión: O bien se afirma que dichos términos tienen un referente objetivo, o bien se sostiene que carecen de él. En el caso de los sofistas, se inclinan por esta última posición; para ellos términos como *justo*, *injusto*, *bueno* o *malo* no denotan objetos, ni atributos objetivos de ellos, sino sólo expresan las preferencias subjetivas de aquellos que los utilizan. En *La República*, Trasímaco afirma: "Digo que lo justo no es otra cosa que el interés del más fuerte [...] En todas las ciudades lo justo es siempre lo mismo, o sea, el interés del gobierno constituido" (338 c, 339 a). Según Trasímaco la noción de justicia no es el nombre de un objeto que pueda describirse, sino una convención social que expresa los intereses o preferencias de aquellos que sustentan el poder.

La estrategia argumentativa de Platón, en su crítica a los sofistas, consistirá en tratar de demostrar que los términos normativos sí tienen un referente en el mundo, lo cual abre la posibilidad de un acuerdo entre los individuos sobre la definición de dichos términos. La primera premisa de su argumento consiste en afirmar que hablar de un *buen X* (X es bueno) significa que *X* cumple de manera adecuada la función que le ha sido asignada. Un buen cuchillo será aquel que cumpla de manera conveniente la función de cortar. Sin embargo, este primer sentido de bueno tiene un valor relativo al depender de las funciones que cada cual asigna a los objetos. Por eso, Platón agrega la premisa de que el conocimiento de *X* (*episteme*) permite determinar sus atributos, así como las relaciones que existen entre ellos, lo que, a su vez, hace posible definir la función (*ergon*) que *X* debe cumplir por *naturaleza*.

> Por otra parte, la condición propia de cada cosa, sea utensilio, cuerpo, alma o también cualquier animal, no se encuentra en él con perfección por azar, sino por el orden, la rectitud y el arte que ha sido asignado a cada uno de ellos.
> ¿Es esto así?
> Yo afirmo que sí.

Luego la condición propia de cada cosa ¿es algo que está dispuesto y concertado por el orden?
Yo diría que sí.
Así pues, ¿es algún concierto connatural a cada objeto y propio de él lo que le hace bueno?
Ésa es mi opinión (*Gorgias*: 506 d).

El conocimiento de la estructura de cada cosa, su *concierto connatural*, permite determinar la función que debe cumplir, esto es, define para qué es bueno o malo. Dicho de otra manera el conocimiento hace posible establecer la función (*ergon*) de cada cosa, la que, a su vez, determina su *virtud* (*arete*). En la teoría platónica, los términos normativos sí tienen un referente objetivo pues denotan ese orden o concierto connatural propio de cada cosa (sobre esto véase *Menon*: 71 e, 72 a). Existe, por tanto, una pluralidad de virtudes que nos remiten a la constitución y función naturales de las distintas cosas y de los diversos seres vivientes.

Pero Platón no se conforma con esta tesis y busca introducir y sustentar una tercera premisa que le abre el camino hacia la conclusión a la que espera arribar. En dicha premisa se sostiene que no sólo cada ente se encuentra conformado por un orden interno, sino también que el conjunto de las diversas relaciones que se establecen entre todos los objetos del mundo conforma una armonía universal, eterna e inmutable, a la que se identifica con el *Bien absoluto* (en el *Timeo* se afirma que es blasfemo incluso sugerir que el universo no es un orden). Para Platón, este cosmos es el que determina el lugar y la función de cada cosa. Cualquier objeto o ser viviente es bueno en tanto contribuya a mantener el orden universal, mediante la realización de la función inscrita en él. La justicia es la virtud suprema, porque denota el equilibrio propio tanto del orden interno de cada cosa, como del orden que configuran las relaciones externas entre todas ellas (*cosmos*). Lo justo, de acuerdo con esta conclusión, es que cada ser se comporte conforme a la armonía inherente a su naturaleza, lo que permitirá su realización, así como la conservación de la armonía universal.

Desde la perspectiva platónica el hombre justo es aquel que logra que cada una de las partes que configuran su alma cumpla su función y, de esta manera, se establezca entre ellas una jerarquía armónica, donde la parte racional adquiere la primacía. "Tal hombre (el justo E.S.) dispone bien y efectivamente todo en su interior y, con imperio de sí mismo, se ordena y se hace amigo de sí mismo al armonizar las tres partes de su alma absolutamente, como los tres términos de la escala musical…" (*República*: 444 a). De acuerdo con la conocida analogía que establece Platón entre el alma individual y el orden social,[26] la ciudad justa es aquella donde cada grupo o estamento (gobernantes, guardianes y artesanos) realiza la función que le es propia, para beneficio de sí mismo y del todo social. "Ahora bien, la ciudad nos pareció justa cuando los tres linajes de naturalezas que hay en ella hacían cada uno lo suyo…" (*República*: 435 b). En la *polis* y en los individuos justos se da una correspondencia entre sus *nomoi* (las normas que guían sus acciones) y su (singular) *physis* (la armonía propia de su constitución "natural").

Según esta concepción platónica, el conflicto es un fenómeno anormal, anómico, propiciado por la irracionalidad humana, que impide que los actos y las instituciones se adecuen al orden universal y necesario que se encuentra en el mundo de las Ideas. En otras palabras, las diversas modalidades de conflicto son valoradas como un mal surgido de la ignorancia y/o débil voluntad de los seres humanos (esta visión del conflicto se encuentra esbozada en el mito de las edades de *Cronos* y *Zeus* que se narra en *El político*). Desde esta perspectiva la relación entre la práctica política y

[26] "La ciudad no es (para Platón) un conjunto de individuos, sino que forma una unidad real, un organismo espiritual y de ahí que entre su constitución, su estructura, y la del hombre exista una analogía que hace de la primera un verdadero *anthropos* en grande, y del segundo una auténtica *politeia* en pequeño; de modo que, como esta analogía descansa en una dependencia mutua, es imposible estudiar al hombre sin estudiar, a la vez, la ciudad de la que forma parte. La estructura psicológica del individuo y la estructura social de la ciudad se corresponden de una manera perfecta, o, con términos modernos, la psicología social y la individual se implican mutuamente." Koyré, *Introducción a la lectura de Platón*, Madrid, 1966 (citado por García Gual, "Platón", en Camps, *Historia de la ética* [1]), Crítica, Barcelona, 1988. p. 118.

el conflicto es contingente porque, si la política se guiara por el conocimiento verdadero del *cosmos,* se accedería a una organización social racional, donde reinaría la armonía pues el conflicto sería desplazado por la administración técnica-científica de los asuntos humanos. Para decirlo en los términos que he propuesto en la introducción, la política se reduciría a lo gubernativo, al suprimirse o neutralizarse lo político. Para Platón la asimetría entre gobernantes y gobernados sólo es legítima en tanto los primeros poseen un saber que les permite dirigir la dinámica social hacia la realización de ese supuesto orden racional; mientras que los gobernados, al carecer de ese saber, tienen la obligación de obedecer.[27]

Como hemos señalado, al negar la existencia de una armonía entre *physis* y *nomos,* los sofistas vinculan la práctica política a un conflicto público en torno a la definición de los fines colectivos y los medios para realizarlos. En cambio, Platón, al considerar que a través del conocimiento del orden universal es posible definir los fines comunes, limita la política a una técnica racional de gobierno, en la que el espacio público, sólo sirve como mediación entre el mandato de los gobernantes, que atesoran el saber, y los gobernados. Desde la óptica platónica, el conflicto político expresa únicamente la irracionalidad de ciertos individuos, ante cuya presencia la coacción del sistema político se justifica como el medio más eficaz para garantizar que cada miembro de la sociedad acepte y cumpla su función. En contraste, los sofistas no creen que la violencia y la coacción puedan justificarse racionalmente; para ellos se trata simplemente de hechos propios del mundo humano. Lo que se debe hacer según ellos, es encauzar y limitar la violencia, para hacer compatible el conflicto con la estabilidad del orden social, el cual proporciona la seguridad indispensable a sus miembros. La diferencia entre los sofistas y Platón puede con-

[27] Sobre la propuesta de que los reyes deben ser filósofos, Heidegger hace la siguiente precisión: "Esta frase no significa: los profesores de filosofía deben dirigir los negocios del Estado, sino: las relaciones fundamentales que mantienen y determinan la vida comunitaria tienen que ser fundadas en el saber auténtico."

densarse de la siguiente manera: para los primeros el orden social es un artificio humano contingente, por lo que la relación entre conflicto y práctica política es necesaria; Platón, en cambio, presupone la idea de un orden social racional, esto es, un orden que al adecuarse a la constitución natural de las cosas, conduciría a una situación armónica, pacífica y, así, sostiene que la relación entre la política y el conflicto es contingente.

La riqueza de la teoría política de Platón está muy lejos de agotarse en su contraste con la posición de los sofistas. Si seguimos el sendero que conduce del diálogo *La República* al de *Las leyes* encontraremos un esfuerzo titánico por establecer una mediación entre la ciudad ideal, que se describe en el primero, y la realidad política. Quizá uno de los aspectos más importantes de esta evolución es el cambio de acento que se da ante el viejo dilema *gobierno de los hombres o gobierno de las leyes*. En *La República,* Platón se declara abiertamente a favor del gobierno de los hombres ilustrados, aquellos que al conocer la Verdad se encuentran capacitados para dirigir la sociedad; pero al reconocer la imperfección humana se inclina por un gobierno de las leyes. Así, en *El político* se reconoce la deficiencia y el carácter incompleto[28] de las leyes y al mismo tiempo se asume que ellas pueden corregirse paulatinamente para acercarse a la noción ideal de justicia. En su último diálogo, Platón acepta que, ante la dificultad de encontrar un hombre sabio capaz de gobernar de acuerdo a las exigencias del bien común, lo mejor que pueden esperar los hombres es un gobierno de las leyes.[29] "Es necesario que los hombres se den leyes y

[28] "La ley no podrá abarcar exactamente lo que es mejor y lo más justo para todo el mundo a la vez, a fin de conformar con ella sus prescripciones, porque las diferencias que existen entre los individuos y las acciones y el hecho de que ninguna cosa humana, por así decirlo, permanezca jamás en reposo, prohíben a toda ciencia, sea cual sea, promulgar en ninguna materia una regla simple que se aplique a todo y en todos los tiempos" (294 b).

[29] Karl Popper y Hannah Arendt, entre otros autores, han contribuido a convertir en un lugar común la tesis respecto a que la filosofía política de Platón representa uno de los antecedentes más importantes de las ideologías autoritarias e, incluso, del totalitarismo. Esta tesis no carece de fundamento; de hecho en este trabajo la retomo al presentar la teoría de Platón como el primer intento sistemático de negar la contingencia propia del mundo humano y, de esta manera, convertir el conflicto inherente a la práctica política en un fenómeno irracional. Sin embargo, al mismo tiempo, ello es una postura unilateral, pues la

que vivan conforme a leyes o en nada se diferenciarán de las bestias salvajes. La razón de esto es que no se produce naturaleza humana alguna que conozca lo que conviene a los humanos para su régimen político y que, conociéndolo, sea capaz y quiera siempre realizar lo mejor" (*Leyes*: 875 a).

Sin embargo, no se trata ahora de reconstruir el complejo desarrollo de la teoría política platónica, mi objetivo es simplemente destacar que Platón conserva siempre la idea de la política como una técnica que, si se sustenta en el conocimiento del orden universal, puede neutralizar el conflicto propio de lo político. Esta idea se convierte en uno de los presupuestos con mayor influencia en el pensamiento político.[30] De acuerdo con este presupuesto, el orden (el cual puede ser interpretado como orden cósmico, divino, natural, racional o histórico) tiene una primacía ontológica, mientras que el conflicto es considerado como un fenómeno secundario, derivado de la irracionalidad humana, y que, por tanto, puede calificarse como un fenómeno patológico, anormal o anómico.

El antiplatonismo de Hobbes

El gran escándalo que ocasionaron los escritos de Maquiavelo se debe, en gran parte, a que en ellos se cuestiona el presupuesto platónico de la prioridad del orden sobre el conflicto, el cual, por la influencia del cristianismo, se había convertido en parte del llamado sentido común. Para Maquiavelo, los ciclos de la Fortuna que encontramos en la historia no están sometidos a ningún orden superior. Según él, la irregularidad de estos ciclos expresan la tensión entre la necesidad inherente a la fortuna y la *virtú* (fuerza) que los individuos y los grupos sociales aplican en el esfuerzo por conquistarla. Aunque nadie puede dominar por completo a la for-

---

teoría platónica encierra una riqueza que hace difícil situarla en un esquema simple. La evolución del pensamiento político de Platón también puede interpretarse como una defensa desencantada del estado de derecho. En esto reside su mayor actualidad.

[30] Sobre la influencia de esta herencia platónica en la historia del pensamiento occidental consúltese Arthur O. Lovejoy, "Historia de una idea", en *La gran cadena del ser*, Icaria, Barcelona, 1983.

tuna, el grado en el que puede llegar a controlarla temporalmente depende de esa *virtú*, que se manifiesta en su capacidad de acción en la realización de sus fines particulares. Si bien es cierto que este teórico florentino apela a una naturaleza humana en su explicación del devenir histórico, este concepto no implica ningún orden universal del que pueda derivarse un modelo de vida buena o de organización social racional. En su concepción del mundo la naturaleza humana no nos remite a un paradigma del ser humano, al que deben subordinarse todos los individuos, sino sólo a la capacidad humana de actuar por motivos que trascienden el presente.

Esta capacidad es el resultado de que los individuos, gracias al lenguaje, pueden almacenar la experiencia del pasado y, gracias a ello, prevenir el futuro, rompiendo con la inmediatez de los estímulos inmediatos (el hombre es un animal que puede ser motivado por el hambre que todavía no siente). Ello genera una disonancia entre un deseo potencialmente ilimitado y un poder limitado, lo cual se traduce en una perpetua insatisfacción, que hace del ser humano una criatura angelical y, a la vez, demoniaca. Angelical porque esa insatisfacción lo impulsa a crear constantemente nuevos medios para alcanzar sus fines y, gracias a ello, configura un mundo; pero, al mismo tiempo, demoniaca, pues esa permanente insatisfacción lo conduce a vivir en un constante conflicto con sus semejantes. Al otorgar una prioridad al conflicto sobre el orden, Maquiavelo rompe con el núcleo de la herencia platónica; de ahí el escándalo que suscitan sus escritos.

Aunque Maquiavelo sigue considerando a la política como una técnica, ésta ya no tiene la finalidad de adecuar la organización social a un orden universal y necesario. Su finalidad es crear, en circunstancias permanentemente variables, un orden capaz de ofrecer seguridad a sus miembros. En sus *Discursos*[31] se desarrolla la tesis de que los romanos pudieron constituir y mantener un orden institucional sólido mientras fueron capaces de encauzar el conflicto hacia el exterior de la sociedad, mediante la definición

[31] Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 1987.

de un enemigo común a ellos. Pero con la destrucción de Cartago se acaban los enemigos externos de consideración; ello propicia que el conflicto se torne en un fenómeno interno, lo que, a su vez, produce esa larga decadencia que culmina con la invasión de los bárbaros. De acuerdo con esta visión de la historia, el objetivo de la práctica política no es la supresión del conflicto –pues se trata de un fenómeno inseparable de la naturaleza humana; sino de manejarlo, para hacerlo compatible con la precaria estabilidad del orden social.

Al igual que Maquiavelo, Hobbes rompe con la tradición platónica al situar el énfasis en el conflicto y plantear la constitución del orden civil como un problema que carece de una solución natural o *a priori*. Pero Hobbes además se plantea ofrecer un fundamento a esta ruptura y extraer de ella todas sus consecuencias de manera sistemática. En primer lugar, considera imposible afirmar la existencia de un orden universal que sirva como modelo de la constitución del orden social. Para él sólo existen dos tipos de conocimiento. Uno es la experiencia: a través de la percepción y el recuerdo, se asocian representaciones sensibles particulares. A través de la experiencia nunca se puede acceder a una certeza o verdad absoluta. El otro tipo de conocimiento es la ciencia, sustentada en el principio de que el sujeto sólo puede conocer en toda su amplitud aquello que él mismo produce. Según él, la ciencia tiene como paradigmas la matemática y la geometría. Si bien en la ciencia se ofrecen verdades que pueden ser reconocidas como tales por cualquier individuo racional, éstas dependen de que dicho individuo asuma la validez de las definiciones de las que se deducen dichas verdades. Por ejemplo, una vez aceptados los axiomas de la geometría clásica, se debe reconocer la verdad del enunciado: "dos rectas paralelas nunca llegan a interceptarse".

Hobbes considera que su gran aportación al desarrollo del conocimiento es retomar el método de la geometría para aplicarlo en la ciencia social (*Geometry therefore is demonstrable, for the lines and figures from which we reason are drawn and described by ourselves and civil philosophy is demonstrable, because we*

make the commonwealth ourselves). De acuerdo con este ideal metodológico la demostración científica busca dividir el objeto en cuestión hasta acceder a sus componentes básicos, para después reconstruirlo (se trata del llamado método *resolutivo-compositivo*). La descomposición y reconstrucción, por su parte, abre el camino a las explicaciones causales.

> Porque una cosa se conoce mejor a partir de aquello que la constituye. Ya que como sucede en un reloj mecánico o en cualquier otra máquina algo más complicada, que sólo se puede conocer cuál sea la función de cada pieza y de cada rueda si se desmonta y se examina por separado la materia, la forma y el movimiento de cada parte. De igual manera, al investigar el derecho del Estado y los deberes de los ciudadanos, no es necesario, desde luego, desmontar el Estado, pero sí considerarlo como si lo estuviese, es decir, que se comprenda cuál sea la naturaleza humana, en qué sea apta o inepta para constituir un Estado, y cómo se deban poner de acuerdo entre sí los que quieren aliarse. Siguiendo este método pongo en primer lugar, como principio universalmente conocido por experiencia y no negado por nadie, que la condición de los hombres es tal, por naturaleza, que si no existe el miedo a un poder común que los reprima, desconfiarían los unos de los otros y se temerían mutuamente; al ver que todos pueden protegerse con sus propias fuerzas con derecho, entonces necesariamente lo harían. Tal vez se me objete que algunos niegan esto. ¿Acaso me contradigo al afirmar que las mismas personas lo afirman y lo niegan? No soy yo el que se contradice, sino aquellos que lo afirman con sus obras y lo niegan con sus palabras. Pues vemos que todos los estados, aunque estén en paz con sus vecinos, protegen sus fronteras con destacamentos de soldados y sus ciudades con murallas, puertas y guardias. ¿Para qué todo esto, si no temiesen nada de sus vecinos? También vemos en los propios estados en los que se han establecido las leyes y castigos para los malhechores, los ciudadanos particulares ni viajan sin armas para defenderse, ni duermen sin

> haber cerrado bien no sólo sus puertas por conciudadanos, sino además sus arcas y sus cajas por sus domésticos. ¿Se podrá significar con más claridad la desconfianza de unos individuos para con otros y de todos en general?[32]

He querido reproducir este amplio texto porque a partir de él se puede superar una parte considerable de las confusiones que surgen, frecuentemente, cuando se aborda la teoría de Hobbes. En primer lugar, se hace patente que su argumentación no es histórica. El esquema *estado de naturaleza-contrato-sociedad civil* en el que se sustenta su teoría no pretende dar cuenta de la historia de las sociedades, sino enfrentar a través del método resolutivo-compositivo un problema presente en todo orden social. En segundo lugar, se manifiesta que Hobbes nunca niega que los humanos sean seres sociales; sin embargo, lo que cuestiona es que la condición de posibilidad de la sociedad civil sea un efecto espontáneo de esa sociabilidad. Para Hobbes, como para gran parte del pensamiento clásico grecolatino, no cualquier grupo o comunidad de individuos es una *sociedad civil* (*civitas*). Esta última se encuentra constituida sólo por individuos que tienen la capacidad de hacer y cumplir promesas, pues ésa es la condición de posibilidad para crear una legislación común, libremente aceptada por todos. De acuerdo con esta concepción, una comunidad familiar, por ejemplo, no es una *civitas* porque gran parte de sus miembros no son autónomos y, por tanto, no pueden responder directamente de sus actos.

> Como de hecho vemos que los hombres viven en una sociedad ya constituida, que nadie vive fuera de la sociedad y que todos buscan la asociación y el trato mutuo, puede parecer en cierto modo estúpido dejar sentado en el comienzo mismo de esta doctrina de la sociedad civil que el hombre no ha nacido apto para la sociedad. Por eso necesita ulterior explicación. Es cierto que al hombre, por naturaleza, esto es, en cuanto hombre, desde el momento mismo de su nacimiento le molesta la so-

[32] Hobbes, *El ciudadano* (Elementos de filosofía), Debate CSIC, Madrid, 1993, p. 8.

> ledad prolongada. Porque los niños necesitan de los demás para vivir, y los adultos para vivir bien. Por eso no niego que los hombres por naturaleza tiendan a asociarse unos con otros. Pero las sociedades civiles no son meras agrupaciones, sino alianzas y, para conseguirlas, son necesarias la lealtad y los pactos [...] Por consiguiente, el hombre se hace apto para la sociedad no por naturaleza sino por educación. Más aún, aunque el hombre hubiera nacido con tal condición que desease la sociedad, no se sigue de ahí que habría nacido apto para formar parte de ella.[33]

Desde este punto de vista existe una continuidad entre el pensamiento político clásico grecolatino y Hobbes. Recordemos que también en el mito de Prometeo, el hombre es un ser social pero sólo se hace apto para vivir en sociedad (*civilmente*) gracias a los atributos que, en un segundo momento, Zeus otorga a los hombres. También para Platón, Aristóteles y Cicerón, entre otros, el individuo se hace apto para la sociedad gracias a la acción de la propia sociedad; como se diría con la terminología actual: el individuo sólo se convierte en ciudadano como resultado de un proceso de socialización, que culmina cuando se adquiere la capacidad de actuar de manera autónoma y, por tanto, responsablemente. Al igual que gran parte de la filosofía política tradicional, Hobbes considera la dimensión civil de la sociedad como un artificio humano. Sin embargo, Hobbes rompe con la tradición teórica platónica dominante al considerar la constitución de la sociedad civil como efecto de un proceso contingente e inestable. Precisamente, interpretar la noción de *consensus iuris* como un contrato social significa, en el caso de Hobbes, la forma de hacer patente que el fundamento de la sociedad civil es la voluntad de los individuos, cuyas decisiones carecen del apoyo de una verdad universal y necesaria.[34]

[33] *Ibidem*, p. 14.

[34] Es importante subrayar que no todo contractualismo encierra una postura antiplatónica, ya que todo depende del concepto de voluntad que se maneje. Si se identifica la voluntad con la razón seguimos en los senderos abiertos por la filosofía de Platón. En

No se trata, por tanto, de afirmar la existencia de individuos presociales, sino de analizar la conducta humana para encontrar los fundamentos del proceso social que lleva a la constitución del orden civil. Para Hobbes, la identificación afectiva puede explicar la formación de las pequeñas comunidades, empezando por la familia, pero no puede explicar la compleja integración de la sociedad civil. El miedo y la desconfianza que Hobbes detecta en las relaciones humanas le indican la presencia de un conflicto potencial permanente, el cual hace patente que el orden civil es una realidad heterogénea y, por ello, frágil. De acuerdo con este planteamiento, no se puede partir de la sociedad civil como un dato, para después estudiar los conflictos como fenómenos secundarios, efecto de desviaciones de individuos particulares. Por el contrario, el objetivo es encontrar los medios que hacen posible la transformación del mero deseo de vivir en sociedad, en una adquisición de la capacidad de crear y conservar una sociedad civil, esto es, la unidad política de una realidad social heterogénea. Para cumplir este objetivo considera Hobbes, como hemos señalado, sólo queda el camino de estudiar los motivos que subyacen a las acciones individuales.

Hobbes afirma que las acciones humanas, como todo movimiento de los cuerpos físicos, se basan en un mecanismo de acción y reacción. En la conducta, este mecanismo se manifiesta como el juego de las sensaciones y las pasiones: mientras las primeras se originan en los efectos que produce el movimiento de los objetos externos sobre el cuerpo, las segundas son las respuestas del cuerpo a las sensaciones. Los apetitos o deseos son respuestas a sensaciones placenteras y, las aversiones, respuestas a las sensaciones displacenteras. El contenido de los deseos y aversiones es variable en cada individuo, ya que depende de su experiencia par-

---

cambio, al diferenciar entre razón y voluntad, para identificar a esta última con el estímulo particular que mueve a una acción concreta. Hobbes puede defender la tesis antiplatónica de que el individuo es capaz de actuar irracionalmente de manera voluntaria. Para Hobbes el problema del orden social tiene que ver con la manera en que se pueda establecer un vínculo entre las razones y los estímulos que mueven la voluntad de los individuos.

ticular; sin embargo existe un conato (*conatus-endeavour*) común, a saber: el deseo de mantenerse con vida. Hobbes mantiene que el deseo de conservación es la base del comportamiento de todo ser vivo y, a su satisfacción temporal, lo denomina el bien primero (*primum bonum*). El conjunto de medios que permiten cumplir con este deseo y, por tanto, eludir la ansiedad y el temor a la muerte es a lo que llama "poder" ("capacidad de...", en este caso, capacidad de subsistencia).

En la acción humana la relación entre sensaciones y pasiones es más compleja que en el resto de los seres vivos, debido al desarrollo del lenguaje y, con él, de la razón. El lenguaje está constituido por los símbolos o marcas que utilizan los hombres para denominar la diversidad de objetos de la experiencia, así como las sensaciones y pasiones que surgen en relación con ellos.[35] El lenguaje hace posible almacenar y comunicar la experiencia, con ello, además, permite la coordinación de las acciones de los individuos. Por su parte, la razón, mediante el cálculo de los nombres convenidos en el lenguaje, hace posible reflexionar sobre las relaciones existentes entre los objetos de la experiencia. El uso del lenguaje y la razón, no suprime ni neutraliza el mecanismo básico de las sensaciones y las pasiones; por el contrario, los primeros quedan subordinados a este último. Para Hobbes la razón nunca puede motivar o estimular por sí misma a la voluntad. La consecuencia del uso del lenguaje y la razón es que los seres humanos adquieren la capacidad de trascender el aquí y el ahora para ampliar, espacial y temporalmente, el campo de la experiencia.

La racionalidad lejos de poder controlar el afán de poder de los individuos, lo incrementa. El individuo no sólo quiere poseer los medios para satisfacer sus deseos y eludir sus aversiones inmediatas, sino también el poder suficiente que permita garantizar la satisfacción de sus inclinaciones en el futuro. La capacidad de prevenir el futuro transforma el deseo de supervivencia en un deseo

[35] La importancia de la teoría del lenguaje de Hobbes en su pensamiento político la destaca muy bien Yves Charles Zarka en *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Herder, Barcelona, 1997.

permanente de acumular poder. La alta demanda de poder que ello genera en la sociedad propicia, a su vez, una competencia constante entre los individuos, en donde el poder, además de su valor de uso (*capacidad de...*), adquiere lo que podemos llamar un valor de intercambio, es decir, el mayor poder que tiene un individuo sobre los otros (*dominio sobre...*). "Y puesto que el poder de un hombre se opone y obstaculiza los efectos del poder del otro, el poder, simplemente, no es más que el exceso de poder del uno sobre el otro" (*Elementos del derecho* I, VII). La dinámica de las relaciones sociales –con el valor de intercambio del poder que en ella se genera–, transforma tanto el deseo de perseverar en el ser como la voluntad de poder inherente a él, en las tres causas principales de la guerra: la rivalidad, la desconfianza y la búsqueda de gloria.

El origen del conflicto no se encuentra en la constitución o naturaleza del individuo aislado, sino mediante la creación de una sociedad civil en el proceso de socialización, de individuos que no han adquirido o han perdido su capacidad de convivir. Esta situación se describe con la noción de *estado de naturaleza* en donde, al desarrollarse el conflicto sin mediaciones institucionales, impera el "miedo continuo, y peligro de muerte violenta y, para el hombre, una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta". A pesar de su carácter hipotético, el estado de naturaleza tiene una base empírica, ya que no se refiere a un mítico pasado, ni al *origen* (el punto cero que marca el paso de lo natural a lo social), sino a un riesgo permanente que amenaza a todo orden civil, a saber: el perder la legitimidad y con ella la facultad de regular las acciones de sus miembros. El estado de naturaleza se presenta reiteradamente en diversos contextos sociales y con distintos grados de intensidad.

Hobbes no afirma que el hombre sea malo por naturaleza, porque la distinción entre bien y mal presupone un orden civil y sus leyes comunes, elementos que, precisamente, están ausentes en el estado de naturaleza. En esta situación cada cual usa los términos morales sólo para expresar sus preferencias subjetivas.

> De esta guerra de todo hombre contra todo hombre, es también consecuencia que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar. Donde no hay poder común no hay ley. Donde no hay ley, no hay injusticia. La fuerza y el fraude son en la guerra las dos virtudes cardinales.[36]

No es la naturaleza del individuo, sino la dinámica de las relaciones sociales, lo que transforma el deseo de perseverar en el ser y la voluntad de poder en las tres causas principales de la guerra: la rivalidad, la desconfianza y el afán de gloria. Hobbes diría que el individuo es por naturaleza inocentemente peligroso para sus congéneres. Inocente porque el conflicto surge, más allá de sus decisiones, de la tensión que se da entre el impulso de conservación y las exigencias de la convivencia social.

Es cierto que la convivencia social es el mejor medio para conservar la vida del individuo. Pero la tesis de Hobbes consiste en que la capacidad de trascender los impulsos egocéntricos inmediatos para adquirir la capacidad de convivir socialmente, no es algo que se pueda dar por supuesto, sino un atributo que se adquiere en el proceso de socialización. Si el individuo espontáneamente actúa de manera egoísta, sustentado en una racionalidad estratégica que le indica los medios más eficientes para acceder a sus fines particulares, la pregunta básica es: ¿cómo es posible el orden social? Sabemos por experiencia que el orden social es posible y que éste proporciona los mejores medios para sobrevivir; pero también sabemos que los múltiples órdenes sociales son frágiles y que, en determinados momentos, pierden su facultad de coordinar las acciones individuales, pues existe una oposición entre el impulso inmediato de supervivencia y la estabilidad a largo plazo del sistema institucional.

Este problema puede exponerse mediante una versión del conocido *dilema de los prisioneros* desarrollado por la moderna teoría de juegos. Consideremos una colectividad de individuos (de

[36] Hobbes, *Leviatán*, Editora Nacional, Madrid, 1979, p. 159.

una densidad *N*) y designemos como *A* a uno de sus miembros y como *C* (*n-1*) al resto de esa comunidad cuando se sustrae de ella al individuo *A*. Tenemos entonces dos participantes en el juego de establecer las reglas que hacen posible la convivencia social, así como cuatro alternativas posibles:

1. C(n-1) y A respetan las reglas.
2. C(n-1) respeta las reglas, pero A no.
3. C(n-1) transgrede las reglas, pero A no.
4. C(n-1) y A transgreden las reglas.

Si, como hemos apuntado, la tendencia espontánea del individuo es actuar como un egoísta-racional, para él la mejor situación, aquella en la que gana la partida, es 2; porque al situarse por encima de la legalidad adquiere un poder mayor que los demás. Si *p = egoístamente mejor que...*, tenemos que la ponderación de las situaciones de acuerdo a la racionalidad estratégica individual es: *2p1p4p3*. Lo que nos dice esta ordenación de las alternativas es que: *a*) Si la comunidad respeta las reglas, el individuo no lo hará, pues *2p1* y *b*) si la comunidad no respeta las reglas, el individuo tampoco lo hará, porque *4p3*. Al repetir este juego con cada uno de los miembros de la comunidad llegaremos a la conclusión de que el orden social no es posible, porque cada cual preferirá la situación 2, con lo que siempre llegaremos a la situación *4* (el estado de naturaleza, donde impera una situación de guerra permanente), sin acceder a la situación *1* (el orden civil). Sólo los santos, los héroes y los individuos con una muy deficiente racionalidad estratégica respetarían las reglas sociales; pero como ninguna de estas categorías representa un número socialmente relevante, tenemos que no sería posible constituir y conservar un orden social. Sin embargo, esta conclusión es absurda, pues, como hemos apuntado, la experiencia nos indica que, a pesar de su relativa y variable fragilidad, los órdenes sociales sí son posibles.

La solución que ofrece Hobbes a este dilema es introducir la variable del tiempo, la cual abre dos alternativas: La que podemos llamar la alternativa *Calicles*, en donde se supone que, a través de

un proceso histórico, un grupo llega a dominar al resto de la comunidad y, gracias a ese dominio, impone su definición de justicia a los demás. Lo justo sería, por tanto, sólo el interés del más fuerte. La segunda alternativa se basa en la combinación de consenso y coacción. En ella se plantea que la experiencia del miedo y la inseguridad que viven los hombres en una situación de conflicto generalizado, los llevará a comprender, de manera paulatina, la necesidad de llegar a un acuerdo sobre la necesidad de establecer un sistema de normas comunes y un poder que garantice su eficiencia.

> El único modo de erigir un poder común capaz de defendernos de la invasión extranjera y las injurias de unos a otros (asegurando así que, por su propia industria y por los frutos de la tierra, los hombres puedan alimentarse a sí mismos y vivir en el contento), es conferir todo su poder y fuerza a un hombre, o una asamblea de hombres, que pueda reducir todas sus voluntades, la pluralidad de voces, a una voluntad.[37]

Hobbes es consciente de que estas dos alternativas son posibles y que, de hecho, en la historia ha predominado la primera. Sin embargo, al mismo tiempo, advierte que esa primera alternativa encierra un problema básico, porque un orden social sustentado sólo en la coacción que ejerce una elite sobre la mayoría es, a mediano y largo plazos, muy frágil. Por eso se inclina por la segunda alternativa. Incluso es necesario destacar que estas alternativas se oponen en términos lógicos, pero no históricamente, esto es, un orden social puede surgir como una imposición de un grupo (conquista) y adquirir lentamente una mayor aceptación, hasta convertirse en algo cercano a la segunda alternativa (como también puede suceder lo contrario, pasar de la segunda a la primera alternativa).

Hobbes tiene presente que ninguna sociedad se ha formado por un contrato. Pero el uso de esta figura en su argumentación le hace posible destacar el hecho de que cuando los hombres aceptan en

[37] *Ibidem*, p. 266.

su práctica cotidiana los beneficios que les ofrece un orden social establecido es *como si*, de manera implícita, firmaran un contrato con ella. La primera tarea del poder político que emana del contrato social, aquella que legitima su poder soberano, es definir el contenido concreto de las leyes que hacen posible la dimensión pública del orden social, la sociedad civil. Si para la tradición platónica el fundamento de las normas e instituciones se encuentra en una Verdad (su adecuación a un orden cósmico, natural, divino o histórico), desde la perspectiva de Hobbes dicho fundamento se encuentra, en primer lugar, en el consenso social y, en segundo lugar, en la voluntad del soberano que determina su contenido particular en cada caso concreto.

Lo que es importante destacar en este punto para el desarrollo de mi argumentación es que en la teoría de Hobbes se da un cambio en la valoración del conflicto. Éste ya no es considerado una desviación o un fenómeno irracional, sino un medio en el que pueden llegar a crearse las condiciones que hacen posible el orden social. En primer lugar, se afirma que en el conflicto se encuentra presente e incluso llega a desenvolverse una racionalidad estratégica. El origen del conflicto ya no es la conducta irracional de los individuos; por el contrario, es la acción racional en pos del fin supremo de la supervivencia lo que ocasiona la lucha. En segundo lugar, también se plantea que, en determinadas circunstancias, el conflicto impulsa un proceso de aprendizaje, de civilización, que hace posible el desarrollo de una racionalidad práctico-moral, indispensable para la constitución del orden social. Veamos con más detenimiento cómo se reconstruye la aparición de este último tipo de racionalidad y su forma de incidir en la práctica social.[38]

[38] Sobre la noción de "racionalidad" en la teoría de Hobbes se ha dado un largo y amplio debate. En 1939, Taylor desarrolla la tesis de que en la teoría de Hobbes existe una noción de racionalidad cercana a las éticas deontológicas, como la kantiana, y que dicha ética es independiente de la psicología egoísta y la racionalidad estratégica o teleológica ligada a ella, propia de la descripción de Hobbes de la naturaleza humana (Taylor, "The Ethical Doctrine of Hobbes", en Brown (comp.), *Hobbes Studies*, Oxford, 1965). En contra de esta tesis, la mayoría de los intérpretes de la teoría de Hobbes ha sostenido que en este filósofo se da una definición estratégica o instrumental de la razón. Sobre tal debate consúltese: Wolfgang Kersting (comp.), *Thomas Hobbes, Leviathan*, Akademie

A diferencia de la tradición iusnaturalista clásica, para Hobbes el derecho natural no se refiere a un conjunto de leyes con un contenido concreto, del que pueda predicarse que tiene una validez universal y necesaria. Para él, el derecho natural significa la libertad que tienen los individuos de ejercer su poder en la búsqueda de los medios indispensables para mantenerse vivo. La libertad se entiende aquí, no como una facultad de autolegislación, ni como libre albedrío, sino como la ausencia de obstáculos, esto es, la simple libertad de movimiento. Por otra parte, Hobbes habla también de una igualdad natural, pero ésta no se refiere de manera inmediata a la igualdad frente a la ley, sino al hecho de que todos los hombres pueden ser asesinados por sus semejantes. Por más fuerte que sea un individuo, sin la mediación del orden social, siempre se encuentra en peligro de ser asesinado por los otros. Podemos decir que, para Hobbes, el derecho natural se condensa en el poder (capacidad de...) de utilizar todos los medios para acceder al fin supremo de la supervivencia, aunque en el ejercicio de este poder se encuentra implícita una serie de riesgos que ponen en peligro la realización de dicho fin. De manera explícita, este autor afirma que no debemos confundir el derecho natural (*jus naturale*) y la ley natural (*lex naturalis*).

> ...los que hablan de este tema confunden a menudo *jus* y *lex*, derecho y ley, éstos debieran, sin embargo, distinguirse; porque el derecho consiste en la libertad de hacer o no hacer, mientras que la ley determina y ata a uno de los dos, con lo que la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que en una y la misma materia son incompatibles.

Precisamente, el hipotético estado de naturaleza denota una situación donde los individuos ejercen su derecho natural sin las

---

Verlag, Berlín, 1996. Gauthier, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Philosophie of Thomas Hobbes*, Oxford, 1969. Me parece que en este debate se hace a un lado que en Hobbes existen ambas nociones de racionalidad (distinción que además es posterior a este autor). De lo que se trata es de discutir si existe una compatibilidad entre ellas, como Hobbes creía.

restricciones de las leyes naturales. Estas últimas surgen de la experiencia del conflicto como principios racionales que tienen la forma de mandatos condicionales (Kant diría: son imperativos hipotéticos), esto es: "Si quieres alcanzar el fin X, tienes que realizar A_1, A_2... A_n." Recordemos que el lenguaje y la razón son para Hobbes el resultado de un desarrollo empírico y, por tanto, las leyes naturales como principios de la *recta razón* tienen ese mismo origen. Tanto en los *Elements of Law* como en el *De Cive* se identifica la ley natural con la ley divina (*lex naturalis est lex divina*); ello parecería contradecir el empirismo de este filósofo y conducirnos de nuevo al iusnaturalismo tradicional; sin embargo, es preciso advertir que la validez universal de la ley natural se refiere a la relación entre los fines y los medios, pero no al fin en sí mismo. Dicho de otra manera, las leyes naturales son el medio para alcanzar la paz, pero ésta no es un fin absoluto, ya que, por ejemplo, el fin del derecho natural es la supervivencia y ésta no presupone de manera necesaria una situación pacífica. La tesis de Hobbes es que los individuos, en un primer momento, están dispuestos a todo para preservar su ser, incluso a desatar la lucha. Es la experiencia del conflicto generalizado que define al estado de naturaleza lo que establece, en un segundo momento, el vínculo entre supervivencia y paz.[39]

Por otra parte, en tanto principios racionales, las leyes naturales no pueden ser móviles de la voluntad, dado que esta última no es movida por la razón. Para ser eficientes, las leyes naturales requieren del auxilio de ciertas pasiones. Desde la perspectiva de Hobbes la vivencia del conflicto hace posible que ciertas *pasiones pacíficas*, como el miedo a la muerte y el anhelo de seguridad, desplacen al deseo de poder –sin negarlo o suprimirlo por completo– como motivos de la voluntad. Gracias a la experiencia del conflicto generalizado y de la inseguridad que se vive en él, puede

[39] Me parece que Hobbes es un hombre que vive "entre dos aguas": la tradición y la renovación moderna. En ese sentido representa una posición iusnaturalista heterodoxa, que se convertirá, como destaca Bobbio, en el antecedente del positivismo jurídico moderno.

establecerse una alianza entre las leyes naturales (principios de la razón) y las pasiones pacíficas, lo cual representa un requisito indispensable para que los individuos lleguen a un acuerdo en torno a la necesidad de establecer y respetar un sistema de normas comunes. Es la dinámica del conflicto la que permite a los seres humanos crear las condiciones que hacen posible la sociedad civil.

Aquí aparece el aspecto más conocido de la teoría de Hobbes. Según él, la única manera de que las leyes naturales sean respetadas, esto es, que sean medios de regulación eficientes en las relaciones sociales, consiste en que los individuos renuncien, a través del *contrato social*, a su derecho natural para constituir el poder soberano del Estado. La primera tarea del Estado es definir un sistema de leyes civiles (en el Leviatán se afirma que estas normas son las únicas que pueden ser denominas, en sentido estricto, leyes) que hacen posible la distinción social entre lo justo y lo injusto. Como hemos dicho, Hobbes invierte la relación entre orden y conflicto propia de la metafísica platónica. Ahora no es el orden lo que precede al poder y al conflicto, sino que es la lucha por el poder lo que hace posible acceder a las condiciones que permiten la creación del orden, por lo menos, del único tipo de orden que puede ser conocido, a saber: el orden civil.

Sin embargo, al igual que Maquiavelo, Hobbes mantiene el presupuesto tradicional de que la estabilidad del orden social es incompatible con el conflicto. A partir de este presupuesto, se considera que la política consiste en la técnica para eludir la guerra civil, mediante el control de los conflictos. Dicho con la terminología que hemos propuesto, Hobbes considera que el fin de la dimensión gubernativa de la política es neutralizar lo político al interior de la sociedad, para hacer posible que en ella surja y se consolide un orden institucional capaz de ofrecer paz y seguridad a sus miembros. El medio que se propone para alcanzar este fin consiste en que lo gubernativo sea monopolizado por lo estatal y, de esta manera, se identifiquen sociedad civil y Estado.

El liberalismo entre la neutralización y el reconocimiento de lo político

Según Carl Schmitt las teorías políticas podrían ser clasificadas de acuerdo con la concepción antropológica que subyace en ellas. El aspecto relevante de esa antropología radica en establecer el grado de peligrosidad que atribuyen al ser humano, esto es, saber "si el hombre se entiende como un ser «peligroso» o inocuo, si constituye un riesgo o una amenaza, o si es enteramente inofensivo". Desde esta perspectiva la primera clasificación es la que diferencia entre teorías que se sustentan en una antropología optimista y las que se basan en un pesimismo antropológico. Posteriormente agrega:

> todas las teorías políticas propiamente dichas presuponen que el hombre es "malo", y lo consideran como un ser no sólo problemático sino "peligroso". Ejemplos de estas teorías políticas "auténticas" se encuentra en las obras de Maquiavelo, Hobbes, Bussuet, Fichte, De Maistre, Donoso Cortés, H. Taine y, a pesar de cierta ambigüedad en su teoría, también Hegel.

En cambio, para Schmitt, lo primero que resulta problemático del liberalismo es el grado de optimismo antropológico que subyace a esta tradición teórica. "El radicalismo hostil al Estado crece en la misma medida que la fe en la bondad radical de la naturaleza humana." El ejemplo extremo sería el anarquismo y su pretensión de suprimir al Estado. Si bien el liberalismo no llega a ese grado, ya que reconoce la necesidad del Estado, sostiene la necesidad de subordinar este último a lo social.

> Para los liberales en cambio la bondad del hombre no es otra cosa que un argumento con cuya ayuda se pone el Estado al servicio de la "sociedad", y no quiere decir sino que la sociedad posee un propio orden en sí misma y que el Estado le está subordinado; ella lo controla con más desconfianza que otra cosa, y lo sujeta a límites estrictos [...] Pues si bien es cierto que el liberalismo no ha negado radicalmente al Estado, no lo

> es menos que tampoco ha hallado una teoría positiva ni una reforma propia del Estado, sino que tan solo ha procurado vincular lo político a una ética y someterlo a lo económico; ha creado una doctrina de la división de los "poderes", esto es, un sistema de trabas y controles del Estado o de principio de construcción política.[40]

Esta caracterización del liberalismo es errónea. Gran parte de los representantes de la tradición liberal asumen lo que Schmitt llama una antropología pesimista; incluso en muchas ocasiones se trata de un pesimismo más consecuente que el de Hobbes. Por ejemplo, Locke en su crítica a las teorías absolutistas asume de manera implícita la tesis de que los humanos son seres peligrosos y que el Estado se constituye para proteger a los individuos de las agresiones de sus semejantes. Por eso le parece una equivocación el proponer que los individuos cedan todo su poder al Estado, pues, el gobierno de éste también se encuentra conformado por humanos y, por tanto, no existe ninguna garantía de que ellos no abusen del poder soberano que se les otorga. La idea de un Leviatán omnipotente, como medio para controlar el conflicto, le resulta a Locke una insensatez; sería como tratar de protegernos del peligro de los zorros (nuestros semejantes), ocultándonos en la jaula del león (el Estado). Es cierto que Locke no considera que la peligrosidad de los humanos sea algo original o natural; para él ese atributo es una consecuencia de un desarrollo social que tiene como efecto la desigualdad, y es ésta la que propicia la generalización del conflicto. Pero tampoco dice que el hombre sea bueno por naturaleza, de hecho en su descripción del hipotético estado de naturaleza asume que en él surgen conflictos entre los individuos, aunque al existir una cierta igualdad de poder, éstos pueden ser manejados por ellos mismos.

La diferencia esencial entre Hobbes y Locke reside en que este último recupera la tesis básica del iusnaturalismo clásico, esto es, la tesis que identifica el derecho natural con un conjunto de leyes

[40] Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, pp. 89-90.

naturales. Con ello se afirma que la definición de justicia, en la que debe sustentarse el orden social, trasciende el arbitrio de los legisladores y de los titulares del poder político. Locke resuelve una ambigüedad presente en la teoría de Hobbes, pues si bien éste dedica grandes esfuerzos en definir una serie de leyes naturales (que se condensan en el principio "No hagas a otro lo que tú consideres irrazonable que otro te haga a ti"), a las que considera *the word of God*, posteriormente afirma que las únicas leyes eficientes en la dinámica social son las leyes civiles que emanan de la voluntad del titular del poder del soberano, quien se encarga de imponerlas a los súbditos. Aunque Hobbes reconoce que las leyes civiles deben respetar el espíritu de las leyes naturales, nunca se explica cómo se logra esto. Si todo depende de la voluntad del monarca absolutista, el exigir que la ley positiva se subordine a las leyes naturales sería cómo pedirle a un lobo que contenga sus instintos frente a los corderos que están a su merced.

Precisamente, el tema central de la teoría política liberal, que constituye el elemento esencial de su identidad, es el reto de conciliar el reconocimiento de la contingencia de todo orden social y la defensa de una noción racional de justicia –independiente de los avatares del ejercicio del poder–, útil como orientación de la práctica política. El que la identidad del liberalismo nos remita a una problemática abierta y no a un axioma o presupuesto incuestionable explica la variedad histórica de las teorías liberales. El liberalismo no es una corriente de pensamiento homogénea, entre aquellos que se consideran sus representantes existen enormes diferencias teóricas e ideológicas. Lo que tienen en común los diversos liberalismos no es una solución a la problemática que hemos mencionado, sino una forma de plantearla. Este modo de abordar la temática de la tensión entre contingencia del orden social y pretensión universal de las leyes de la razón, presente ya en los trabajos de Locke, puede ser descrito mediante tres rasgos fundamentales: *a) pluralismo*, *b) individualismo* y *c) procedimentalismo*.

a) Aunque Hobbes ya advierte que la pluralidad es una consecuencia de la contingencia del orden social, al mismo tiempo, afirma que la única posibilidad de constituir un orden social estable es restringiendo esa pluralidad. En cambio para la tradición liberal no es posible, ni deseable, restringir la pluralidad en el ámbito social. Al ser la libertad un atributo ligado a la contingencia del ser social, asumir la primera como valor supremo implica aceptar la pluralidad como un efecto ineludible de la contingencia. De hecho, la presencia de la pluralidad en un contexto social es una prueba esencial de que se cumplen las exigencias propias del valor de la libertad. El complemento indispensable de este reconocimiento de la pluralidad es la demanda de tolerancia.[41] Para el liberalismo, la pluralidad no sólo se refiere a la diversidad de formas de vida y concepciones del mundo, también indica que la propia dinámica social se encuentra conformada por una multiplicidad de lógicas que guían las distintas actividades o ámbitos sociales. De ahí, su crítica a la creencia en la omnipotencia del poder político para gobernar la sociedad en su conjunto. La aceptación liberal del pluralismo conduce a negar la posibilidad de establecer un centro al que deba reducirse la complejidad social.

b) El individualismo ha sido el rasgo más discutido del liberalismo. Con el objetivo de aclarar un poco esta amplia polémica cabe destacar que la noción de individualismo ha adquirido diversos significados, los que, a pesar de estar relacionados, no deben confundirse. Para simplificar se pueden diferenciar dos grupos de significados: aquellos que se encuentran ligados a una temática epistemológica y metodológica; y aquellos que tienen que ver con una problemática ética y política. Lo que hemos denominado individualismo epistemológico y metodológico parte del supuesto de que la explicación de las acciones individuales es la clave para dar razón de los procesos sociales. A ello se agregan dos presupuestos: considerar que la unidad social puede comprenderse

[41] Locke ya advertía que la exigencia de tolerancia es una conclusión directa de su teoría sobre la "naturaleza" de la sociedad y el gobierno. Consúltese John Locke, *Carta sobre la tolerancia*, Tecnos, Madrid, 1988.

como un agregado de individuos y postular que los individuos poseen intereses, derechos y libertad naturales (presociales). La crítica más contundente de esta modalidad de individualismo proviene de Hegel, quien destacó que el individualismo es el resultado de una forma histórica de socialización y que, por tanto, las *robinsonadas* del individualismo metodológico incurren en una serie de errores categoriales, al pasar por alto que todo discurso sobre el individuo presupone una cierta noción de unidad social. Hegel afirma que todo individuo es producto de un contexto histórico y social; todo *yo* implica un *nosotros*, y éstos, a su vez, un *ellos*.[42]

Sin embargo, el aspecto esencial del individualismo liberal es lo que se ha propuesto denominar *individualismo ético y político*. Se puede aceptar la crítica al individualismo metodológico, pero al mismo tiempo, rechazar la exigencia de que el individuo debe subordinarse o someterse a la totalidad social y a sus tradiciones por ser producto de una forma de socialización. El individualismo ético y político es el resultado de la crítica que realiza el liberalismo de las visiones organicistas y jerárquicas de la sociedad, así como de su rechazo de la legitimación paternalista del poder político. El núcleo del individualismo ético y político se puede condensar en tres tesis: 1. La libertad es un atributo que se predica de las acciones del individuo. 2. La autonomía y el bienestar de cada individuo es el fin supremo de la organización social. 3. Cada individuo es el mejor juez de su particular concepción de vida buena. El individualismo no tiene que pasar por alto la importancia de la compleja trama de las interrelaciones y los mecanismos sociales, ni ignorar la influencia del grupo sobre el comportamiento individual; pero, en todos los casos, niega que esas fuerzas colectivas posean un objetivo que trasciende a los individuos que actúan en ellas. Dicho de otra manera, el liberalismo rechaza toda Teodicea que pretenda justificar el mal que sufren los individuos en nom-

[42]En la actualidad gran parte de las críticas hegelianas al individualismo liberal, han sido retomadas por los representantes del llamado "comunitarismo" en su polémica con el liberalismo.

bre de un supuesto Bien colectivo, ya sea que éste se conciba como la Nación, la Clase Universal, el Espíritu del Pueblo o cualquier otro de este tipo de monstruos, que han servido para ocultar y legitimar el dominio que ejerce un cierto grupo sobre el resto de los miembros de la colectividad.

El liberalismo puede admitir que la autonomía y bienestar de los individuos tiene como requisitos una serie de condiciones sociales; sin embargo, niega que el sacrificio de la libertad individual sea el medio, técnica y moralmente adecuado, para alcanzar dichas condiciones. Incluso puede asumir que en ciertos momentos debe someterse el bienestar de un individuo o grupo a un fin colectivo, pero ello sólo esta justificado por el bienestar a largo plazo de esos individuos, así como por su aceptación de ese sacrificio. Es evidente que este individualismo ético y político conlleva una amplia problemática; pero no se trata de afirmar que el individualismo sea una solución al conflicto, sino una toma de posición al interior de una polémica.

Cabe señalar que el liberalismo conjuga pluralismo e individualismo, para tomar una postura frente al pluriverso irreductible del mundo humano. Ello se traduce en mantener que la defensa de la pluralidad de grupos e identidades culturales no puede hacer a un lado el que cada grupo social se encuentra constituido por una pluralidad de individuos. Es decir, ninguna identidad colectiva agota a las identidades individuales. No es admisible, como sucede en la teoría de Carl Schmitt, asumir el pluriverso de los Estados-Nación y, paralelamente, negar la pluralidad interna de cada Nación y/o etnia.

c) El reconocimiento de la pluralidad del mundo humano, junto con la toma de postura a favor del individualismo implica admitir que la constitución de un orden social estable es una tarea permanente, que encierra una gran cantidad de problemas y tensiones. Al igual que Hobbes, el liberalismo ve al conflicto como un fenómeno consustancial de la dinámica social, pero, a diferencia del representante del Absolutismo, el liberalismo no cree que la única manera de controlar los conflictos sea encauzarlos hacia

el exterior. El liberalismo asume que el conflicto es un fenómeno insuperable al interior de un orden social, debido a la pluralidad constitutiva de cada uno. Frente al dato de que el conflicto es inseparable de la dinámica interna de un orden social, lo que propone el liberalismo es lo que aquí se ha denominado *procedimentalismo*. Éste posee dos facetas estrechamente relacionadas, la concepción procedimental de la razón y el procedimentalismo institucional.

En contraste con las concepciones tradicionales que definen a la razón por un contenido determinado (un conjunto de verdades), para el liberalismo, la racionalidad se define a partir de los procedimientos que nos permiten revisar nuestras creencias y actitudes (esta noción de racionalidad, que se forja a lo largo de la tradición liberal, encuentra su expresión más clara en el llamado "racionalismo crítico" de Karl R. Popper). Si la vida puede racionalizarse desde diversos puntos de vista (la vida de un monje budista puede ser tan racional como puede ser la de un empresario capitalista), ello quiere decir que la distinción entre lo racional y lo irracional no se encuentra en los contenidos de las creencias, sino en las actitudes que tenemos frente a ellos. La universalidad propia de la razón ya no es una propiedad de determinadas creencias, sino una pretensión de validez ligada a ciertos procedimientos críticos. Verdad, corrección, objetividad, coherencia, etcétera, se manifiestan como principios universales, que al entrar en tensión con la particularidad de los contenidos de las creencias, exigen un proceso de corrección permanente, tanto de nuestras creencias, como de los propios principios racionales que las regulan. La pretensión de universalidad, ligada a la razón, no es una demanda de homogeneización sino una declaración de guerra a la exclusión.

La noción procedimental de la razón tiene una repercusión directa sobre la manera de concebir el orden institucional. El ideal que regula la práctica política ya no puede considerarse la realización de un modelo concreto de sociedad, sino una ingeniería institucional que mediante el equilibrio de poderes y el diseño de procedimientos permita la coexistencia de la unidad del orden

social y su pluralidad interna. La encarnación de este ideal político es la democracia, entendida como la escenificación de los conflictos sociales. Con ello, se reconoce que en una sociedad compleja el único consenso generalizado que puede darse entre sus miembros es el acuerdo en torno a los procedimientos que permiten dirimir sus diferencias en la toma de decisiones colectivas.

En tanto el liberalismo advierte una tensión entre la contingencia del orden social y la pretensión de validez universal de la razón, no se puede decir que esta posición política se sustente en una antropología optimista. Para el liberalismo, al igual que para Hobbes, el principal móvil de la voluntad no es la razón. Precisamente, desde la óptica liberal, la fuente de los conflictos se encuentra en la disonancia entre razón y voluntad. Si una actitud puede llegar a caracterizar al liberalismo, ésta no es el optimismo sino el escepticismo en relación con la tendencia, muy extendida en el pensamiento político, de sobrestimar las posibilidades de la acción humana –en especial de la capacidad de la voluntad de someter la dinámica de la sociedad a las exigencias de la razón. Michael Oakeshott define esta *política del escepticismo* de la siguiente manera:

> El escéptico en el campo de la política observa que los hombres viven cerca unos de otros y, como realizan diversas actividades, tienden a entrar en conflictos. Cuando los conflictos alcanzan ciertas dimensiones, no sólo vuelven bárbara e intolerable la vida, sino incluso pueden terminarla abruptamente. Así, en esta forma de entender la política, la actividad gubernamental no subsiste porque sea buena, sino porque es necesaria. Su misión principal es disminuir los conflictos humanos reduciendo las posibilidades de que se presenten [...] Quizá este orden superficial parezca insignificante (algo que la política de la fe acepta sin reflexionar) y su preservación se vea como una ocupación menor. Pero el escéptico entiende el orden como un logro grande y difícil, nunca fuera del alcance de la decadencia y la disolución. Tiene lo que Henry James

> llamó "la imaginación del desastre" [...] Pero aunque este orden superficial no debe ser despreciado, no lo es todo. En consecuencia, corresponde al escéptico insistir en que haríamos bien en no dedicarle más recursos que los necesarios para preservarlo.[43]

Este escepticismo lleva al liberalismo a cuestionar de manera radical la idea de que la política representa el centro o la cúspide del orden social, desde donde es posible controlar la dinámica de todos los ámbitos que la conforman. Se puede decir que el liberalismo, al reconocer la pluralidad del sistema social, responde al proceso de diferenciación propio de las sociedades modernas. La crítica de la creencia en las posibilidades de la acción política ha dado lugar, a su vez, a diversas posturas al interior de la tradición liberal; desde las posturas que pretenden neutralizar lo político hasta las que buscan nna reivindicación de la acción política que pueda al mismo tiempo reconocer sus límites. Dentro de este amplio espectro de posiciones encontramos desde actitudes optimistas –fundamentadas ya no en la supuesta buena voluntad de los seres humanos, sino en los procesos sociales que trascienden la voluntad de los individuos–, hasta las que manifiestan un gran pesimismo respecto al futuro de la humanidad. El error de gran parte de los críticos del liberalismo ha sido pasar por alto su riqueza y pretender reducirlo a unas cuantas tesis abstraídas de sus contextos teóricos. En muchas ocasiones, las críticas más fuertes a ciertas tesis liberales provienen del propio liberalismo. Para superar las confusiones que han imperado en esta polémica vale la

[43]Michael Oakeshott, *La política de la fe y la política del escepticismo*, FCE, México, 1998, pp. 60-61. "Además, hay otra razón por la que es propio del escéptico interesarse en especial en la economía del poder en el gobierno. Como teóricamente parte de una interpretación de la conducta humana que anticipa conflictos y como ve que éstos no se pueden suprimir sin eliminar muchas cosas, al mismo tiempo, el escéptico no está dispuesto a olvidar que el gobierno está ocupado por hombres de la misma clase que la de aquellos a los que gobiernan; es decir hombres susceptibles, cuando se vuelven gobernantes, de rebasar sus marcos de referencia e imponer a la comunidad un «orden» particularmente favorable a sus propios intereses o (en un exceso de generosidad o de ambición) algo mas que el orden", pp. 61-62.

pena reconstruir algunos aspectos de las teorías de sus representantes clásicos, en especial de Locke y de Adam Smith.

Para empezar, frente al pesimismo antropológico de Hobbes, Locke nunca reivindica la supuesta bondad natural de los seres humanos; por el contrario, advierte que todo individuo que acumula poder tiende a usarlo de manera abusiva. Lo que distingue a Locke de Hobbes es que el primero recupera de manera explícita y clara el vínculo entre derecho natural y leyes naturales, para después afirmar que el estado de naturaleza es un estado de libertad, pero no de licencia. Ello significa que en esa hipotética situación, aunque no existe un juez común, sí existe una ley común y, por tanto, un orden racional que sirve como parámetro de las acciones individuales. La libertad ya no se entiende como la simple ausencia de obstáculos a los movimientos, sino que se define por la capacidad de autolegislación. Sin embargo, la existencia de leyes naturales (racionales) no implica que los individuos se sometan a ellas y se supriman los conflictos; por el contrario, según Locke cuando la desigualdad entre los individuos se acrecienta el conflicto se generaliza, sin que nada garantice que triunfe la legalidad. Por eso, se requiere establecer un poder político común. La necesidad de introducir una división de poderes, así como procesos electorales dentro del sistema político es el resultado de que los titulares del poder también son hombres que, si no se someten a un control de su poder, tenderán a utilizarlo para su propio beneficio. Desde esta perspectiva no se puede decir que el supuesto teórico de la democracia sea una antropología optimista.

Hobbes afirma: "No hay entre los hombres de ninguna nación una razón universal en la que estén de acuerdo, fuera de la razón de aquel que ostenta el poder."[44] En cambio Locke sostiene:

> El estado de naturaleza tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos. La razón, que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres humanos que quieren consul-

[44] Hobbes, *Diálogo entre un filósofo y un jurista*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 21.

tarla que siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones.[45]

El objetivo de Locke al recuperar la posición ortodoxa del iusnaturalismo (identificar el derecho natural con un conjunto de leyes naturales) es defender la tesis de que, a pesar de que el orden civil es contingente, en tanto es un artificio humano, los hombres sí pueden llegar a consensos que regulen sus relaciones sociales con independencia del poder político. Mientras Hobbes considera que el orden institucional de la sociedad civil es creado, sustentado y coronado por el Estado, Locke concibe al orden civil como una unidad automotivada y autosuficiente, capaz de generar por sí misma una voluntad común, donde el Estado aparece como una necesidad *a posteriori*, para garantizar la vigencia del orden creado por los propios ciudadanos. En esta estrategia argumentativa de Locke se presenta la gran novedad del liberalismo, a saber: interpretar el orden civil como un efecto de *lo social* y darle a este último ámbito una prioridad sobre lo estatal.[46] Por ejemplo en *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money* (1691) Locke mantiene que la introducción del dinero en las relaciones humanas precede al nombramiento de jueces comunes y que, además, el valor del dinero se "establece por mutuo acuerdo" (§ 47). Con esto se afirma la capacidad de los individuos de establecer y respetar acuerdos sin la presencia de una autoridad común. La civilidad propia de la ciudadanía es ajena a la acción estatal, aunque el Estado es un elemento indispensable para conservar la sociedad civil.

Sin duda a lo largo de toda la obra de Locke se da una tensión entre su iusnaturalismo y el reconocimiento de la contingencia del

[45] Locke (Segundo), *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid, 1979 § 6.

[46] "Nos hallamos en la fuente teórica del liberalismo; pues la anterioridad y la autonomía relativa de la sociedad respecto del Estado significan que la primera puede, en rigor, salir adelante sin el segundo, y más aún, que en cualquier sistema de organización que se tome, las actividades de la primera poseen mayor importancia y valor que las del segundo. La primacía de las iniciativas y de las asociaciones privadas pertenece a la esencia de la filosofía liberal", Labrousse, *Introducción a la philosophe politique*. Citado por Burdeau, *El liberalismo político*, EudeBA, Buenos Aires, 1979, p. 169.

orden social, así como con su epistemología empirista. Recordemos que hemos dicho que esta tensión se encuentra presente en gran parte de los representantes de la tradición liberal. Una de las grandes aportaciones de Adam Smith es intentar ofrecer una solución a esta tensión. En primer lugar; Smith renuncia al iusnaturalismo clásico, así como al recurso argumentativo del contrato social, para, posteriormente, retomar la tesis de Hobbes respecto a que las llamadas leyes naturales son el resultado de la interacción social. Las diferencias de Smith respecto al teórico del Absolutismo empiezan cuando el primero afirma que la conducta de los hombres es el efecto de una compleja relación conflictiva entre diversos tipos de pasiones, la influencia de los hábitos y las costumbres, así como del conocimiento de las reglas morales que se forjan lentamente en el proceso histórico. Si bien admite Smith que todo individuo tiene una visión parcial sobre la corrección de su comportamiento, al mismo tiempo señala:

> Pero la naturaleza no ha dejado a esta tan importante debilidad sin remedio, ni nos ha abandonado por completo a los espejismos del amor propio. Nuestra continua observación de la conducta ajena nos conduce insensiblemente a formamos unas reglas generales sobre lo que es justo y apropiado hacer o dejar de hacer [...] Así se forman las reglas generales de la moral. Se basan en última instancia en la experiencia de lo que, en casos particulares, aprueban o desaprueban nuestras facultades morales, nuestro sentido natural del mérito y la corrección [...] Esas reglas generales de conducta una vez fijadas en nuestra mente por la deliberación sistemática, son de copiosa utilidad para corregir las tergiversaciones del amor propio con relación a lo que es justo y apropiado hacer en nuestro contexto particular.[47]

Al igual que Hobbes, Smith niega que las normas jurídicas, en las que descansa el orden social, puedan definirse con inde-

[47] Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid, 1977, pp. 291-293.

pendencia de las relaciones sociales dentro de un contexto particular o que tengan una validez *a priori*. Pero Smith plantea que los individuos, a través de sus vínculos e intercambios, pueden llegar a definir una noción de justicia común con independencia del poder político. Si los miembros de una sociedad puedan llegar a un acuerdo en tomo al contenido normativo sin la mediación de una autoridad central, ello significa que el Estado no puede considerarse como el creador del orden social, sino sólo como una garantía *a posteriori* de su estabilidad. El orden social aparece ahora como el resultado del intrincado sistema de interrelaciones sociales: a pesar de existir gracias a las acciones de los individuos, trasciende la voluntad de cada uno de ellos. Smith, de manera explícita, afirma que su teoría de los sentimientos morales tiene como objetivo central refutar la "odiosa" doctrina de Hobbes; "odiosa" porque en ella, en nombre de la seguridad, se concluye la necesidad de "someter la conciencia de los hombres de un modo inmediato a los poderes civiles".

> Es bien sabido que de acuerdo con la doctrina del Sr. Hobbes, un estado de naturaleza es un estado de guerra, y que antes de la institución del gobierno civil no podía haber entre los seres humanos una vida social segura o pacífica. Según él, conservar la sociedad era sostener el gobierno civil, y destruir el gobierno civil equivaldría a poner fin a la sociedad [...] Las leyes del magistrado civil, por tanto, debían ser consideradas como los únicos y definitivos criterios sobre lo que era justo e injusto, sobre lo que estaba bien y lo que estaba mal [...] Para refutar una doctrina tan odiosa era menester probar que, antes de toda legislación o institución positiva, la mente estaba naturalmente dotada con una facultad mediante la cual distinguía en ciertas acciones y afectos las cualidades de lo bueno, laudable y virtuoso, en otros casos las de lo malo, reprobable y vicioso.[48]

[48] *Ibidem*, pp. 555-556.

El concepto central de *La teoría de los sentimientos morales* es el de *simpatía*, entendida como la facultad –ligada a la imaginación– de ponerse en lugar de los demás ("por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de los otros"). Con ello Smith no se limita a invertir la teoría de Hobbes, para sostener que el altruismo derivado de la simpatía es el móvil de las acciones.[49] Desde su perspectiva, la simpatía explica la génesis de las normas éticas y jurídicas dentro de un largo periodo histórico que lleva de la *etapa ruda* a la *etapa civilizada* de la humanidad. Pero nunca sostiene que ella sea el motivo central de la conducta. Por el contrario, coincide con Hobbes en el punto de que el "amor a sí mismo" es el impulso dominante en todas las acciones ("la autoconservación y la propagación de la especie son los grandes fines que la Naturaleza parece haberse propuesto al formar todos los animales"). La diferencia con el teórico del Absolutismo consiste en que Smith trata de mostrar que el "amor a sí mismo" no en todos los casos tiene un carácter antisocial (de ahí su distinción entre *self-love* y *selfishness*).

En *La riqueza de las naciones* se pretende mostrar que el desarrollo de la economía mercantil puede hacer compatibles el "amor a sí mismo" y el bienestar colectivo, a través de la mediación de las normas morales y jurídicas emanadas históricamente de la simpatía, las cuales representan la condición necesaria de toda sociedad civilizada. Smith percibe que una sociedad compleja no puede sustentar la integridad de su orden únicamente en los sentimientos de simpatía y solidaridad, surgidos de una visión del mundo compartida por todos sus miembros. La solidaridad y

[49] En el siglo XIX y parte de éste se discutió ampliamente en torno a la supuesta contradicción que existe en la obra de Adam Smith; pues si en la *Teoría de los sentimientos morales* se apela a la "simpatía", en *La riqueza de las naciones* el concepto central es el "amor a sí mismo" (*self-love*). El error de esta polémica es el no advertir que la teoría de la acción que desarrolla Smith es compleja, esto es, irreductible a un solo principio y que, por tanto, en los dos libros se habla de dos niveles distintos. De hecho, el objetivo central de Smith es mostrar que puede llegar a existir una complementariedad entre las normas morales y legales emanadas de la "simpatía" y "el amor a sí mismo". Sobre este tema consúltese Raphael, *Adam Smith*, Oxford University Press, Oxford, 1985.

el altruismo se encuentran, normalmente limitados espacialmente a pequeños grupos –por ejemplo, la familia– y/o temporalmente a momentos excepcionales. Por eso ve en el mercado, entendido como un mecanismo de integración basado en una constelación de intereses, un elemento indispensable en el proceso de coordinación de las acciones en las sociedades modernas. Según él, para que la *mano invisible* del mercado pueda funcionar adecuadamente deben cumplirse ciertos requisitos, los cuales se refieren básicamente a las condiciones de justicia que imperan en la sociedad. Estos requisitos, relacionados con la justicia son el producto de un largo desarrollo histórico, en donde, lentamente, los seres humanos van afinando su conocimiento práctico sobre lo adecuado o inadecuado de sus instituciones. El propio Smith advierte que en un contexto social donde no imperen esos requisitos de justicia, el mercado lejos de ser un mecanismo espontáneo de coordinación se convertiría en una lucha salvaje, basada en la ley del más fuerte, que a mediano y largo plazo lleva a la destrucción del delicado tejido social.[50]

Los presupuestos antropológicos del liberalismo clásico no pueden reducirse a las distinciones bueno-malo, optimismo-pesimismo. De acuerdo con los aspectos que hemos destacado de las teorías de Locke y Smith, para el liberalismo el dato antropológico fundamental consiste en que la complejidad del orden y la dinámica sociales trascienden la capacidad de comprensión de los individuos particulares. De ahí, por ejemplo, que una constante del pensamiento liberal es la desconfianza frente al voluntarismo político. Un individuo o grupo puede tener las mejores intenciones, pero en la medida que su información es limitada y carece del control de la dinámica social, las consecuencias de sus accio-

[50] Aquellos que consideran a Adam Smith el precursor del llamado "neo-liberalismo" demuestran que no han leído su obra o, por lo menos, no han comprendido la conexión que existe entre sus dos libros fundamentales. El gran error de muchos ideólogos liberales, especialmente en América Latina, fue y es el recuperar la supuesta "espontaneidad" del mecanismo mercantil y olvidarse de todas las condiciones sociales y políticas que hacen posible el "buen" funcionamiento del mercado. De hecho me parece que la teoría de Smith es una de las fuentes principales para realizar una crítica del "capitalismo salvaje" y sus políticas "neoliberales".

nes no pueden ser predeterminadas. La trágica historia de los movimientos revolucionarios puede confirmar esta desconfianza. Por otra parte, el reconocimiento del *politeísmo de los valores* es otro elemento que refuerza dicha desconfianza. Las intenciones de un individuo o grupo son calificadas como buenas sobre la base de una jerarquía de valores, pero ésta no es necesariamente compartida por todos lo individuos o grupos que componen la sociedad. El reconocimiento de la pluralidad nos permite entender que los conflictos sociales tienen un carácter trágico precisamente porque no se trata de una lucha entre los buenos y los malos, sino de un enfrentamiento de distintas concepciones del bien.

Además, la pluralidad social no se refiere de manera exclusiva a la multiplicidad de concepciones del mundo, sino también, entre otras cosas, a la diversidad de ámbitos o sistemas sociales y sus diferentes lógicas. El creer que a través de la acción política-estatal se puede acceder a un control pleno de la dinámica económica, cultural, etcétera, resulta no sólo ingenuo, sino también peligroso. La historia de los totalitarismos nos puede ilustrar de manera amplia sobre este problema. La crítica liberal de la política se caracteriza por establecer tanto las posibilidades como los límites de la acción gubernamental. Para el liberalismo, asumir la importancia de la dimensión política no debe conducir a politizar toda la vida social, éste es uno de los sentidos más importantes de la distinción público-privado que se maneja en las teorías liberales.

Ante los límites de la acción individual, la confianza liberal no se encuentra en la bondad de la naturaleza humana, sino en la capacidad de los individuos de construir un orden social que permita la expresión de la pluralidad social, así como los conflictos inherentes a ella, y, al mismo tiempo, ofrezca la estabilidad y seguridad que requieren sus miembros. Las diferentes formas de entender y valorar ese orden social, junto a los límites que se establecen a la acción política, dan lugar a distintas variedades de liberalismo. Por ejemplo, si se consideran los avances del sistema institucional y las condiciones de justicia imperantes en él como una conquista definitiva dentro de un ineludible progreso de la

humanidad, se tenderá a mantener una visión optimista –aquella que cuestionan los críticos del liberalismo–, en donde se cree en la posibilidad de neutralizar el conflicto político, transformando la política en un asunto técnico; del gobierno de los hombres a la administración de las cosas.

> Considero que, en la forma de sociedad hacia la cual avanzamos, el gobierno será reducido a la menor magnitud posible, y la libertad aumentada a la mayor magnitud posible; en ella, la disciplina social habrá moldeado a tal punto la naturaleza humana, adecuándola al estado social, que requerirá poca restricción externa, ya que se restringirá sola [...] en ella, la cooperación espontánea desarrollada por nuestro sistema industrial [...] producirá agentes que cumplirán casi todas las funciones sociales, dejando para el agente gubernamental principal nada más que la función de mantener esas condiciones para la libre acción que hacen posible tal cooperación espontánea.[51]

La confianza en el progreso institucional y en la eficacia del mercado como mecanismo autorregulado de coordinación de las acciones, pronto se ve quebrada por el propio desarrollo histórico. Las diferentes formas de lucha política y la persistencia de las crisis económicas contribuyen decisivamente a cuestionar la posibilidad de neutralizar lo político, para convertir a la política en una tarea técnica. En la propia tradición liberal se da una recuperación de la especificidad de lo político; se reconoce, de esta manera, que la acción gubernamental trasciende las tareas meramente técnicas, porque en ella siempre está en juego la creación y mantenimiento de las condiciones de justicia que hacen posible la preservación del sistema institucional y sus mecanismos de regulación. Podemos decir que el liberalismo se apropia de algunos aspectos centrales

[51] Spencer, *Essays*, vol. II, citado por Wolin, *Política y perspectiva*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, p. 375. Vale la pena destacar que en este libro de Wolin se desarrolla un buen examen crítico de esta faceta del liberalismo. Consultar en especial los capítulos: "9. El liberalismo y la decadencia de la filosofía política" y "10. La era de la organización y la sublimación de la actividad política".

de la tradición republicana (recordemos, por ejemplo, la influencia que ejerce Tocqueville en la obra de John Stuart Mill y de otros liberales posteriores a él). La revaloración liberal de la política se distingue de otros intentos de defender la especificidad del ámbito político (entre ellos los intentos de gran parte de los críticos del liberalismo) por los siguientes rasgos:

- •su crítica al voluntarismo ilimitado, esto es, a la creencia en la posibilidad de realizar cambios radicales de la estructura social a corto plazo;
- •su énfasis en lo que aquí hemos llamado procedimentalismo y que los críticos al liberalismo califican como "formalismo";
- •su insistencia en subordinar la participación ciudadana a un marco legal e institucional que garantice la libertad individual, se podría decir, su negativa a sacrificar la libertad negativa en aras de una idílica libertad positiva;
- •su rechazo a politizar toda la dinámica social; cuando todo se convierte en político se ha llegado a la miseria de la política;
- •el cuestionar la idea del Estado como un centro omnipotente capaz de transformar o dirigir las distintas esferas sociales.

Los modelos de *competencia económica* y de *discusión racional*, así como el modelo del *hombre económico*, con los cuales cierto liberalismo pensó en la posibilidad de neutralizar lo político, se convierten en tipos ideales, los cuales sirven para aproximarse al estudio empírico del conflicto político (pienso en la corriente teórica que abre los trabajos de Schumpeter). No se trata ya de reducir lo político a lo social en general y a lo económico en particular, sino de reflexionar sobre la especificidad del conflicto político. Las nociones de *competencia económica* y de *discusión racional* no sólo se utilizan para construir modelos de análisis empírico y paradigmas normativos, sino también para desarrollar la tesis de que el conflicto político interno a una sociedad puede llegar a ser compatible con la estabilidad del orden e incluso promover su desarrollo. Ello se logra cuando el conflicto político deja de ser

una lucha de *todo o nada,* para convertirse en un enfrentamiento en términos de *más o menos*,[52] es decir, cuando el conflicto se aleja del extremo de la lucha a muerte y se aproxima a la forma de una competencia en donde es posible el regateo, los compromisos, las alianzas coyunturales, y donde no se pretende acceder a soluciones definitivas o absolutas. Esta transformación del conflicto político depende, como enseña la competencia económica, que los participantes, antes de intentar identificarse a través de una visión del mundo común, se reconozcan como personas (sujetos de derechos), las que, como tales, comparten una noción básica de justicia.

> Lo que en esta vida aparece inmediatamente como disociación, es, en realidad, una de las formas elementales de socialización [...] Si es cierto que el antagonismo por sí mismo sólo constituye una socialización, también lo es que no suele faltar –prescindiendo de los extremos– como elemento de las socializaciones [...] La competencia cuando se mantiene pura de toda mezcla con otros géneros de lucha, aumenta, generalmente, la provisión de valores [...] La competencia moderna que se ha caracterizado diciendo que es la lucha de todos contra todos, es al propio tiempo la lucha de todos para todos.[53]

[52] Sobre esta tipología de los conflictos y su relación con la sociedad de mercado consúltese Hirschmann, "Los conflictos sociales como pilares de las sociedades democráticas de libre mercado", en *Tendencias autosubversivas*, FCE, México, 1996.

[53] Simmel, "La lucha (el pleito)", *Sociología*, Revista de Occidente, Madrid, 1977, pp. 271-275 y 303-305. Creo que en este texto de Simmel se condensa el presupuesto central de la recuperación de lo político por parte de un amplio sector de representantes del liberalismo, empezando por su colega Max Weber.

CAPÍTULO 2

RAZÓN, HISTORIA Y POLÍTICA

Reconocer la razón como la rosa en
la cruz del presente y gozarse de ello, esta inteligencia
racional es la reconciliación con la realidad...
HEGEL

EN SU LUCHA contra el Absolutismo, el liberalismo encontró un apoyo en las versiones del iusnaturalismo que se desarrollaron en la alborada de la modernidad.[54] La aportación central de este iusnaturalismo fue el proyecto de diferenciar los preceptos de la *recta razón* de las normas derivadas de la revelación, para, de esta manera, deslindar la obligación jurídica de las creencias religiosas. Sin embargo, en estas versiones secularizadas y racionalistas del iusnaturalismo existe una dificultad teórica, la cual, a su vez, heredará el liberalismo. Se trata del problema de explicar la relación que hay o que debe haber entre las leyes naturales, a la que se atribuye una validez universal, y las leyes positivas emanadas de la voluntad de unos legisladores en un contexto particular. En el caso de Hobbes, este problema se resuelve mediante una interpretación heterodoxa del derecho natural (interpretación que representa un antecedente del positivismo moderno). Para este teórico del Absolutismo el principio supremo del derecho natural es la garantía de seguridad de los miembros de la sociedad y esa seguridad se alcanza en la medida en que el derecho positivo, independientemente del contenido que adquiere en cada sociedad, cumple su función de regular e integrar las acciones de manera eficiente. Es decir, de acuerdo con su punto de vista, lo importante

[54] Sobre el tema de la influencia del iusnaturalismo en el desarrollo del liberalismo consúltese Gerald Hartung, *Die Naturrechts debatte*, Karl Alber, Freiburg/München, 1999. Abellán, "El vínculo entre tradición y mundo moderno. Las teorías políticas del derecho natural: 1600-1750", en Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política* (2), Alianza, Madrid, 1995.

es que se tome una decisión sobre la distinción entre lo justo e injusto, imperante en el ámbito público sin importar la interpretación particular que se da en cada orden jurídico de ella.

Sin embargo, la interpretación heterodoxa del iusnaturalismo que realiza Hobbes es a lo que se opone el liberalismo. Si bien el liberalismo coincide con Hobbes respecto a que se requiere un poder político eficiente, capaz de obligar a los ciudadanos a que adecuen su conducta a las normas jurídicas, al mismo tiempo, afirma que las normas que emanan de la voluntad de una autoridad que se sitúa por encima de la legalidad no pueden ser el criterio para distinguir lo justo de lo injusto. Si los hombres han creado el orden civil para su protección, es una insensatez pensar que esa protección la obtendrán de un poder ilimitado, que tiene la capacidad de definir lo que es justo. El argumento central de la crítica liberal al Absolutismo se encuentra expresado con claridad en la filosofía kantiana. Kant parte de la premisa de que el ser humano necesita de "un señor que le quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad valedera para todos, para que cada cual pueda ser libre". Posteriormente se pregunta y se responde lo siguiente:

> Pero ¿de dónde escoge este señor? De la especie humana, claro está. Pero este señor es también un animal que necesita, a su vez, un señor. Ya puede, pues, proceder como quiera, no hay manera de imaginar cómo se puede procurar un jefe de justicia pública que sea, a su vez, justo; ya sea que se le busque en una sola persona o en una sociedad de personas escogidas al efecto. Porque cada una abusará de su libertad si a nadie tiene por encima que ejerza poder con arreglo a las leyes.[55]

Para Kant el orden civil debe estar gobernado por las leyes, pero, para que estas leyes se ajusten a los principios de la *recta razón* y para que se genere un sistema institucional que permita

[55] Kant, "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", en *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1979, p. 51.

conjugar validez racional y eficiencia (facticidad) del derecho, se requiere de un largo proceso de formación de los individuos como ciudadanos. Kant, al igual que Hobbes, sostiene que el conflicto político es el medio que hace posible esa formación. "El medio de que se sirve la naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas en sociedad, en la medida que ese antagonismo se convierte a la postre en causa de un orden legal de ellas". El orden civil justo no puede ser el fruto de una persona o una asamblea de ellas, por más sabias y benevolentes que éstas sean. Es decir, la mediación entre razón y legalidad, entre derecho natural y derecho positivo, se encuentra en el devenir histórico. Esta propuesta para resolver a la mediación entre razón y derecho es el camino que conduce a las filosofías de la historia, cuyo proyecto teórico se sintetiza en el concepto de progreso.

Uno de los primeros intentos sistemáticos de forjar una filosofía de la historia secularizada se encuentra en la teoría de Adam Smith. En ella se toma como punto de partida la distinción entre las sociedades situadas en una etapa ruda y las situadas en una etapa civilizada. El criterio que se establece para delimitarlas es un fenómeno que puede comprobarse y explicarse empíricamente, a saber: el notable incremento de la producción en las sociedades que se encuentran en la llamada etapa civilizada. Este incremento de la producción es efecto del desenvolvimiento histórico de la división del trabajo, ya que esta última permite ahorrar tiempo en la producción, hace posible la especialización y crea la alternativa, al analizar el proceso de trabajo, de sustituir a los trabajadores por la maquinaria. Sin embargo, para Smith la división del trabajo no sólo hace posible el incremento de la producción y el avance tecnológico; ella también permite la formación moral y política de la humanidad. De acuerdo con él, detrás del desarrollo de la división del trabajo se encuentra la tendencia innata del hombre a intercambiar; precisamente, lo social está constituido por el sistema de intercambios de bienes y mensajes. Por su parte el intercambio, según él, obliga a los individuos a moderar y formar el *amor a sí mismos* que motiva sus acciones (ya no es el conflicto, sino el intercambio, el que permite la civilidad de los seres huma-

nos), en la medida en que nos obliga a negociar y a buscar acuerdos con los otros. En el intercambio se determinan, de manera paulatina, las normas de justicia que hacen posible coordinar las acciones. De esta manera, el incremento en la producción de las sociedades civilizadas, originado por desarrollo de una sociedad de mercado, se convierte en un síntoma de la formación moral y política de los miembros de esas sociedades.

Hegel considera que la relación que establece Adam Smith, así como otros representantes de la Ilustración, entre el progreso técnico y el progreso moral no es suficiente, pues el segundo aparece como un producto contingente del primero. En otras palabras, desde la óptica hegeliana, los autores ilustrados que le preceden sólo han afirmado que el progreso técnico es una condición de posibilidad del progreso moral, pero ellos no han determinado las mediaciones que relacionan de manera necesaria estas dos dimensiones del progreso humano y ello es indispensable si se pretende unificar razón e historia.

> Empezaré advirtiendo, sobre el concepto provisional de la filosofía de la historia universal que, como he dicho, a la filosofía se le hace en primer término el reproche de que va con ciertos pensamientos a la historia y de que considera ésta según esos pensamientos. Pero el único pensamiento que aporta es el simple pensamiento de la razón, de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente. Esta convicción y evidencia es un supuesto con respecto a la historia como tal. En la filosofía, empero, no es un supuesto. En ella está demostrado, mediante el conocimiento especulativo, que la razón es la sustancia [...] Quien mira racionalmente el mundo, lo ve racional. Ambas cosas se determinan mutuamente.[56]

[56] Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (FH), Revista de Occidente, Madrid, 1974, pp. 43-45. "Pero esta fe universal, la creencia de que la historia universal es el producto de la razón eterna y de que la razón ha determinado las grandes revoluciones de la historia, es el punto de partida necesario de la filosofía en general y de la filosofía de la historia universal", p. 55.

Según Hegel, lo primero que debe hacer una filosofía de la historia universal es recoger fielmente lo histórico, pero ello no consiste en entregarse a la mera recopilación de datos, como cree el historiógrafo corriente. Ningún acercamiento a la realidad histórica es pasivo en su pensar, siempre se introduce una serie de presupuestos que seleccionan y unifican la multiplicidad de datos empíricos. La misión de la filosofía es hacer explícitos esos presupuestos para fundamentarlos racionalmente. Es la conjunción de los datos empíricos y los presupuestos racionales lo que hace posible comprender y explicar lo histórico. Al igual que Smith, Hegel afirma que el primer presupuesto racional que debe asumirse para encontrar el *sentido* de lo histórico es que éste no puede reducirse a una simple suma de las intenciones individuales ("...en la historia universal y mediante las acciones de los hombres, surge algo más que lo que ellos se proponen y alcanzan, algo más de lo que ellos saben y quieren inmediatamente"). Sin embargo, tampoco cree que dicho sentido pueda localizarse únicamente en mecanismos sociales impersonales, como lo es el mercado, entendido como una mano invisible que armoniza los intereses particulares a espaldas de sus portadores.

Para Hegel, el progreso también debe entenderse como un producto consciente de los seres humanos ("Lo que el hombre es realmente, tiene que serlo idealmente"), porque es la posibilidad de que éstos vean a la historia como su obra colectiva, lo único que puede dar un sustento racional a la creencia de que en el devenir histórico se despliega un orden racional. Lo que debe desecharse es el individualismo que considera que el orden civil y la historia debe pensarse como un producto de individuos, que sólo a posteriori establecen una relación entre ellos. Los seres humanos son los creadores de la historia y de los distintos tipos de orden civil que encontramos en ella, no como individuos aislados, sino como miembros de una tradición cultural. Si por una parte es el orden institucional el que forma a los individuos, como tales y luego como ciudadanos; por otra, son los individuos como ciudadanos los que crean y perfeccionan el orden civil, hasta acceder a un Estado

de derecho, en donde la libertad de cada uno pueda coexistir con la de otros mediante una legislación con validez universal. Por eso, junto a la idea de que existe un progreso institucional, el autor de la *Fenomenología del Espíritu* defiende, al igual que Hobbes y Kant, la tesis de que el conflicto político es la instancia que hace posible la formación de los seres humanos como ciudadanos de un orden civil libre.

La crítica al derecho natural

El desgarramiento es la fuente de la necesidad de la filosofía.
HEGEL

En su trabajo *Sobre las maneras de tratar científicamente al derecho natural*, Hegel distingue entre las teorías iusnaturalistas empíricas (Hobbes y Locke) y las formalistas (Kant y Fichte). Lo que caracteriza a las primeras es la búsqueda del fundamento racional de la legalidad en una supuesta naturaleza humana, entendida como el conjunto de determinaciones que pueden extraerse de la observación de la conducta de los seres humanos. Sin embargo, según la perspectiva hegeliana, como el empirismo carece de un criterio para distinguir entre lo contingente y lo necesario, entre lo accidental y lo esencial, termina por naturalizar las determinaciones propias de su momento histórico, es decir, eleva al rango de absoluto los atributos de su contexto social e histórico particular. Prueba de esto es la pluralidad de descripciones que las teorías contractualistas dan del hipotético estado de naturaleza. Mientras que para algunos miembros de esta tradición teórica el hombre no es más que un lobo del hombre, para otros, cada ser humano por naturaleza tiene una capacidad racional que le permite relacionarse de manera pacífica y justa con los otros.

El empirismo recurre a la noción de contrato social para sustentar en ella el principio de justicia. Pero entiende ese contrato como un pacto entre individuos que, con independencia de sus lazos sociales, ya poseen una libertad natural y, con ella, un con-

junto de intereses particulares. De ahí, que una de las grandes dificultades que enfrentan este tipo de teorías sea explicar cómo es posible pasar de una noción restringida de racionalidad, capaz de establecer sólo los medios técnicamente más adecuados para realizar un fin dado, a una racionalidad práctico-moral, que tiene como primera tarea establecer el sentido y los fines de las acciones. En otras palabras el problema es dar cuenta del paso de lo racional a lo razonable. En la medida en que este tipo de iusnaturalismo describe al ser humano como un individuo que posee una libertad e intereses naturales, la legalidad siempre aparecerá ante ellos como una entidad externa que se impone a su voluntad de manera coactiva. El derecho se percibe como un conjunto de mandatos de una autoridad ajena que adquiere vigencia a través de la imposición.

En contraste con este empirismo, Hegel considera que el mérito del racionalismo es haber advertido la importancia de determinar un criterio racional que permita diferenciar lo contingente de lo necesario. Dicho criterio es localizado en la unidad de la propia razón. Sin embargo, la unidad y autonomía de la razón son interpretadas en esta segunda modalidad de iusnaturalismo como una instancia que se opone a la riqueza empírica, lo que da lugar a su formalismo.

> La expresión empírica y popular que tanto ha encomiado esta representación, según la cual la naturaleza ética se capta meramente por el lado de su identidad relativa, consiste en que lo real [mentado] bajo el nombre de sensibilidad, inclinaciones, facultad apetitiva, etcétera, no se sincroniza con la razón y en que la razón consiste en este querer de la propia espontaneidad y autonomía absolutas, y en poner límites y dominar aquella sensibilidad.[57]

[57] Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* (SMTCDN), Aguilar, Madrid, 1979, p. 32. En la crítica al formalismo iusnaturalismo se condensa la crítica de Hegel a la ética kantiana. "La moralidad es, según Kant, la subyugación del individuo bajo lo universal, la victoria de lo universal sobre la individualidad opuesta a él [...] La razón práctica de Kant es la facultad de lo universal; es decir, la facultad de excluir [...]

Desde la óptica hegeliana, la razón pura, como la entiende Kant, denota una unidad vacía, que excluye todo contenido empírico. De acuerdo con la noción kantiana de razón pura, según Hegel, la ley natural, aquella que posee una validez universal y necesaria, no puede ser más que la forma racional de la ley, opuesta a los imperativos que asumen los individuos para guiar sus acciones y a las normas del derecho positivo. Al ser los humanos seres corporales, la ley formal de la razón se manifiesta como el mandato de una autoridad interna, que niega la particularidad y se opone a los motivos empíricos que confluyen sus voluntades. Como diría Hegel, los kantianos tienen su amo en el interior de su conciencia. Esta dualidad entre razón pura y diversidad empírica se hace patente también en el concepto de libertad como autodeterminación pura (causa de sí). Al excluir de la idea de libertad las determinaciones empíricas de la voluntad, la única manera que tiene el formalismo de apoyar su concepción de la libertad es postular la existencia de un mundo ideal, nouménico, desconectado de la diversidad empírica.

Hegel considera las limitaciones del empirismo y el formalismo como el efecto de un error común, a saber: el aceptar el dualismo entre leyes naturales y leyes positivas. Su posición, la cual todavía no se encuentra desarrollada en su trabajo sobre el derecho natural del periodo de Jena, consiste en afirmar que el derecho es siempre la expresión de la voluntad en su complejidad y es en ella donde debe buscarse la unidad entre la universalidad de la razón y la particularidad de las inclinaciones. Para él la tradicional polémica en torno a si la esencia de la voluntad reside en la razón o en las pasiones, carece de sentido. La voluntad en sí misma es el resultado de la tensión que existe tanto entre las distintas pasiones, como entre ellas y la razón. De acuerdo con esta perspectiva no

Es verdad que el mandamiento es subjetivo, que es una ley del hombre; sin embargo, es una ley que domina. Manda solamente; el respeto es el que empuja a la acción. El respeto, sin embargo, es lo contrario de aquel principio con el que la acción está de acuerdo." EJ, pp. 270-271.

se trata de oponer una ley de la *recta razón* a las pasiones, sino de establecer el camino para llegar a un acuerdo entre estas dos instancias. La adecuación entre las leyes positivas y los imperativos de la recta razón sólo puede comprenderse como el resultado de una historia de conflictos políticos, que hacen posible la formación de la voluntad de los ciudadanos.

Caracterizar la posición hegeliana basándose en la distinción entre positivismo jurídico y iusnaturalismo, que ha predominado en las polémicas al interior del ámbito jurídico, resulta difícil. Por una parte, Hegel coincide con el positivismo respecto a que toda legislación remite a la voluntad de individuos, situados en contextos concretos, y, además, en que la validez de la ley se encuentra ligada a un orden institucional que la hace valer.

El derecho es positivo en general:

•por la forma: el tener validez en un Estado; esta autoridad legal es el principio para el conocimiento del mismo, la ciencia positiva del derecho;
•según el contenido: recibe el derecho un elemento positivo:
–por el particular carácter nacional de un pueblo, el grado de su desarrollo histórico y la conexión de todas las relaciones, las cuales corresponden a la necesidad natural;
–por la necesidad de que un sistema de derecho legal tiene que contener la aplicación del concepto universal a la particular consistencia de los objetos y casos que se dan desde afuera, una aplicación que ya no es pensar especulativo y desarrollo del concepto, sino subsunción del entendimiento;
–por las determinaciones últimas requeridas por la decisión en la realidad.[58]

[58] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (FdF), a.M. Suhrkamp, Frankfurt, 1986, § 3. La observación que se agrega a este parágrafo es esencial para este tema. "Lo que es en sí derecho es puesto en su existencia empírica objetiva, es decir, determinado mediante el pensamiento para la conciencia y es conocido como lo que es derecho y vale: la ley; mediante esta determinación el derecho es derecho positivo en general." (FdD § 211).

Hegel también concuerda con la crítica del positivismo a la concepción dualista propia del derecho natural. Para empezar, advierte que el concepto *derecho natural* encierra una ambigüedad: puede significar que él "se da inmediatamente como algo natural" y que, por tanto, el derecho existiría ya en un supuesto estado natural, con independencia de cualquier orden civil. Hegel rechaza este significado de manera contundente; el derecho no es una entidad anterior o trascendente respecto al sistema político. Con la expresión *derecho natural* puede expresarse asimismo que el derecho "se determina por la naturaleza de las cosas es decir, del concepto" (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* § 502). Éste es el sentido con el que se usa dicho término en la filosofía hegeliana.

A pesar de estas coincidencias y otras, no se puede decir que Hegel sea un representante del positivismo jurídico, ya que entre éste y su teoría se dan diferencias importantes. En primer lugar, para Hegel no puede reducirse el derecho al mandato de una autoridad política establecida, aunque ésta se encuentre legitimada. Si bien él acepta que toda norma jurídica concreta emana de la voluntad de uno o varios legisladores, tanto la eficiencia como la validez de esa norma dependen de un sistema de relaciones mucho más amplio y complejo. En segundo lugar, aunque Hegel acepta que lo que distingue al derecho de la moral es que el primero se encuentra apoyado por una sanción externa, al mismo tiempo, afirma que entre ellos existe una frontera fluida. Para comprender la relación entre moral y derecho hay que dejar de pensar a este último como una realidad estática y/o pura, porque la mediación entre estos dos ámbitos se localiza en la práctica política. Al igual que las diferentes posiciones del derecho natural, el error de las distintas variedades del positivismo o realismo jurídico es mantenerse en un elevado nivel de abstracción que les impide comprender la dinámica jurídica concreta. Al decir que el derecho sólo es el conjunto de normas emanadas de una autoridad establecida y que realmente se aplican a los casos particulares en un contexto determinado, se niega de antemano la posible validez jurídica de aquellos que cuestionan la validez de esa autoridad y de las normas positivas. El positivismo y el realismo no entienden que el dere-

cho es, en cierta forma, política congelada, un producto racional del conflicto político.

El proyecto hegeliano puede interpretarse como un intento de superar la dualidad entre iusnaturalismo y positivismo jurídico. Que ha dominado en la filosofía del derecho. Para ello propone incorporar en el análisis filosófico del derecho el proceso de constitución del orden jurídico, en donde se puede apreciar que este último no es sólo la obra de unos legisladores profesionales, sino el fruto de una dinámica social más amplia, en donde confluyen una pluralidad de voluntades en conflicto. El vínculo entre lo que es y lo que debe ser el derecho se establece en la dinámica política y social en general. Generalmente, las legislaciones aparecen como un instrumento de los intereses de uno o varios grupos dominantes, lo que mantiene la falsa identificación de una voluntad particular y la voluntad general. Sin embargo, en la medida en que los grupos excluidos o discriminados por esa legislación adquieren la capacidad política de cuestionarla al demostrar que su particularidad no es incluida en esa supuesta voluntad general, se establece la necesidad de reformar la legislación para incorporar esa y otras particularidades.

Cuando Hegel dice que "el derecho es, así, la libertad como idea" (FdD, § 29), no identifica la libertad con un derecho particular o con un supuesto derecho universal abstracto (natural). En esta tesis se entiende el derecho como el proceso de constitución y reforma de las normas jurídicas, en el intento constante de buscar la adecuación entre su ser y su deber ser (en lenguaje hegeliano es el concepto del derecho). Este proceso de reforma permanente del derecho es una de las manifestaciones de la historia de las luchas políticas y las aspiraciones de liberación y libertad presentes en ellas. El derecho, en tanto se entiende como una entidad dinámica, no se reduce a la legalidad, sino abarca lo que Hegel denomina *eticidad*.

> Cuando hablamos aquí de derecho no nos referimos solamente al derecho civil, el cual es habitualmente lo que se comprende por derecho, sino también a la moralidad, a la eticidad

> y a la historia universal; las cuales asimismo le pertenecen, porque el concepto abarca el pensamiento de la verdad que los reúne. (FdD: § 33.)

Por otra parte, Hegel no sólo señala los límites de las teorías del derecho natural y del positivismo jurídico, sino que también busca comprender la verdad que en ellas se encierra. Para él las antinomias y dualidades entre las que han oscilado las teorías y la filosofía del derecho son una expresión de las condiciones sociales en las que éstas emergen. Las oposiciones entre ley natural y ley positiva, unidad de la razón y pluralidad de los deseos, virtud e inclinación, etcétera, remite a lo que él en sus escritos de juventud denominó *positividad*. En las sociedades donde reina la positividad, las leyes e instituciones del orden civil aparecen a los ciudadanos como entidades ajenas a sus voluntades que logran imponerse a través de la coacción. La positividad denota la pérdida de la virtud republicana (la libertad de los antiguos) que caracterizaba a la polis griega y a la república romana, por lo menos en la visión hegeliana de ellas.

> La imagen del Estado en cuanto producto de su propia actividad desapareció del alma del ciudadano; la preocupación por la totalidad y la visión conjunta sobre la misma ya era un asunto de un solo individuo o de unos pocos [...] La dirección de la maquinaria del Estado se confió a un número restringido de ciudadanos y hasta éstos servían sólo como ruedas aisladas [...] La gran finalidad que el Estado fijó a sus súbditos era la utilidad dentro del mismo, mientras que la finalidad que éstos se fijaron para sí mismos se componía de lucro y del sustento y tal vez todavía de vanidad [...] Desapareció toda la libertad política: El derecho del ciudadano era sólo un derecho a tener seguridad para su propiedad, que llenaba ahora su mundo entero.[59]

[59] Hegel, "La positividad de la religión cristiana" (1795/96), *Escritos de juventud*, FCE, México, 1978, p. 152.

En tanto las limitaciones del derecho natural y del positivismo jurídico no sólo son una consecuencia de errores epistemológicos, sino también una manifestación de las condiciones sociales, su superación no puede lograse sólo a través de un trabajo teórico. Mientras no se garantice de manera plena la libertad de los ciudadanos y existan las condiciones para que participen en el ejercicio del poder político, la tesis respecto a que el derecho es una expresión de una voluntad general resultará extraña o, en el mejor de los casos, una afirmación llena de buenas intenciones que no corresponde a la dinámica política y jurídica que ellos experimentan. La verdad del derecho natural es, entonces, la de ser expresión de una falta de correspondencia entre la normatividad jurídica establecida y los valores morales que se asumen como válidos, así como de los anhelos de liberación y libertad inherentes a los conflictos políticos.

Trabajo e interacción

La estrategia que utiliza Hegel en su crítica al derecho natural representa el modelo de argumentación que aplica en los distintos campos de la filosofía. El precepto que orienta su argumentación crítica consiste en afirmar que la presencia de un dualismo denota la necesidad de profundizar en la reflexión hasta encontrar la mediación que unifica los extremos de la dualidad. Desde su punto de vista, en la filosofía moderna se han generado dos tipos de dualismo vinculados a las relaciones *sujeto-objeto* y *sujeto-sujeto*. Shelling, en una carta dirigida a Hegel el 4 de febrero de 1795, escribe lo siguiente:

> Propiamente la diferencia entre la filosofía crítica y la dogmática me parece consistir en que, aquélla, parte del Yo absoluto (todavía sin condicionar por ningún objeto); ésta, del Objeto absoluto o No-Yo. Ésta, llevada hasta sus últimas consecuencias conduce al sistema de Spinoza; aquélla, al de Kant. La filosofía tiene que partir del absoluto. La pregunta es entonces

en qué consiste ese absoluto, en el Yo o en el No-Yo. Una vez resuelta esta pregunta, está todo resuelto.

La respuesta de Hegel a esta pregunta es que el absoluto, si realmente algo merece ese calificativo, no puede localizarse ni en el *Yo*, ni en el *No-Yo* (ya sea un objeto u otro sujeto), sino en la unidad de estos elementos. Un elemento compatido por gran parte de las filosofías modernas (de Nicolás de Cusa a Fichte) es el siguiente principio epistemológico: el sujeto sólo puede conocer en toda su amplitud aquello que él mismo produce. El conocer deja de considerarse una mera contemplación de la realidad, para pensarse en términos de una actividad que ejerce el sujeto. Para estar en lo cierto hay que cerciorarse, esto es, el sujeto no puede mantenerse pasivo; tiene que acudir a la experiencia para construir el conocimiento (pensemos en el método experimental y en la matematización del objeto propios de la ciencia moderna). Este principio epistemológico culmina en la llamada *Revolución Copernicana* que se realiza en la filosofía kantiana. Si en la filosofía platónica el orden es concebido como un cosmos, en la mayoría de las filosofías modernas se sostiene que el orden, accesible al conocimiento, es una creación humana. Los problemas que surgen a partir de estos presupuestos se pueden agrupar en dos grandes temas: verdad y comprensión. ¿Cómo es posible asegurar la adecuación entre el orden creado por el sujeto y los objetos del mundo? ¿Cómo es posible coordinar las certezas subjetivas de los distintos individuos?

En la filosofía moderna encontramos una gran diversidad de respuestas a estas interrogantes; sin embargo, según Hegel, todos son intentos fallidos, pues en ellas se mantiene tanto la dualidad "sujeto-objeto", como la dualidad "sujeto-sujeto". Su proyecto no consiste en rechazar el principio epistemológico de la filosofía moderna, sino llevarlo hasta sus últimas consecuencias para superar sus aporías. Según él, tanto el conocimiento de los objetos como la comprensión entre los sujetos son una forma de *trabajo*,

entendido éste como una actividad teleológica propia de seres racionales. En la actividad que ejercen los animales para satisfacer sus necesidades sólo se consumen los objetos; el carácter meramente *negativo* de su actividad los condena a mantenerse sometidos a los ciclos naturales, biológicos. En cambio, en el trabajo se suspende la inmediatez del deseo; con ello, éste no se suprime pero adquiere una forma social. En el trabajo, la satisfacción de las necesidades es, al mismo tiempo, la realización de un fin subjetivo.

> Lo que el hombre es realmente, tiene que serlo idealmente. Conociendo lo real como ideal, cesa de ser algo natural, cesa de estar entregado meramente a sus intuiciones e impulsos inmediatos, a la satisfacción y producción de estos impulsos. La prueba de que sabe esto es que reprime sus impulsos. Coloca lo ideal, el pensamiento, entre la violencia del impulso y su satisfacciόu. Ambas cosas están unidas en el animal, el cual no rompe por sí mismo esta unión (que sólo por el dolor o el temor puede romperse). En el hombre, el impulso existe antes de que (o sin que) lo satisfaga. Pudiendo reprimir o dejar de correr sus impulsos, obra el hombre según fines y se determina según lo universal [...] La independeucia del hombre consiste en esto: en que sabe lo que le determina [...] El animal acaba pronto su educación; pero esto no debe considerarse un beneficio de la naturaleza para con el animal. Su crecimiento es sólo robustecimiento cuantitativo. El hombre, por el contrario, tiene que hacerse a sí mismo lo que debe ser; tiene que adquirirlo todo por sí solo; justamente porque es espíritu; tiene que sacudir lo natural. El espíritu es, por tanto, su propio resultado.

A primera vista, puede parecer que este texto no está alejado de la antropología filosófica tradicional, en donde se define al hombre como un animal racional. Pero, en él existe un cambio de énfasis en los términos, que tiene consecuencias fundamentales: no

es la razón lo que hace humano al trabajo, sino es el trabajo aquello que permite el desenvolvimiento de la razón en los individuos. Lo racional ya no denota un orden cósmico o un atributo de la subjetividad (una estructura trascendental), sino una potencialidad que se realiza mediante el trabajo, en donde el sujeto se objetiva y el objeto se humaniza. Por tanto, ya no se trata de definir *a priori* lo racional para, después, determinar las características del trabajo, sino de preguntar por aquella cualidad del trabajo que hace posible el desarrollo de la racionalidad. A diferencia de la actividad animal, el trabajo implica la generación de un amplio medio instrumental, el cual denota un distanciamiento de la presión inmediata de la apetencia. El animal se relaciona directamente con el objeto que consume, mientras que el hombre interpone entre su necesidad y el objeto de su deseo, una herramienta. Los humanos son animales que cultivan su capacidad de crear herramientas. El trabajo no se reduce a la dualidad sujeto-objeto, que servía como punto de partida a la epistemología tradicional, sino que remite a la tríada *sujeto-medio-objeto*.

> Lo racional es aquello que se encuentra en medio y que posee la naturaleza de lo subjetivo y lo objetivo, o aquello que hace de mediador entre ambos [...] A través del término medio, el sujeto supera el carácter inmediato del aniquilamiento, pues el trabajo, en cuanto aniquilamiento de la intuición, equivale asimismo a un aniquilamiento del sujeto, a una negación [...] En el utensilio o instrumento, el sujeto elabora un medio entre sí mismo y el objeto, y ese medio es la razonabilidad real del trabajo.[60]

El trabajo es, por un lado, una actividad negativa, ya que el sujeto, al satisfacer sus necesidades, consume el objeto; pero, por otro lado, es también una actividad formativa (negación de la negación) del medio de trabajo. En el medio de trabajo se unifican lo subjetivo y lo objetivo, porque la forma que adquiere la herra-

[60] Hegel, *El sistema de la eticidad* (SE), Editora Nacional, Madrid, 1982, p. 122.

mienta es una consecuencia de las intenciones del sujeto y las características propias del objeto. El medio de trabajo incrementa el poder del sujeto; pero, para cumplir con este objetivo, tiene que adecuarse a la naturaleza de los objetos. La búsqueda de la verdad no es una contemplación desinteresada del mundo, sino un efecto de la transformación intencional del mundo; conocer es una forma peculiar de trabajar el objeto.

La prioridad del medio de trabajo se manifiesta en el hecho de que éste adquiere una continuidad temporal de la que carecen los extremos de la relación. El objeto particular desaparece al ser consumido, el sujeto particular, después de cumplir su ciclo biológico, también desaparece, sólo el medio permanece. Todo instrumento de trabajo es producido por individuos particulares, pero él puede imitarse y, así, ser utilizado por otros individuos hasta alcanzar su uso generalizado. "El trabajo no ocurre para el ansia como singular; sino como general; quien elabora algo preciso, no consume precisamente eso, sino lo aporta al tesoro común y de él se mantienen todos."[61] Al generalizarse el uso de una herramienta se crea la posibilidad de que ésta se perfeccione, gracias a la aportación de todos. El progreso técnico se hace patente en la sustitución de la herramienta por la maquinaria, la cual adquiere una potencialidad y actividad relativamente independiente del esfuerzo de los individuos. La permanencia y transformación del medio permite, por tanto, la continuidad, como los cambios cualitativos propios de la historia.

Para explicar la razón de la continuidad del medio de trabajo y, con ella, la posibilidad de su perfeccionamiento se requiere comprender las características de la herramienta por excelencia, a saber: "el discurso". "Este término medio ideal y razonable es el discurso, el instrumento de la razón, la criatura de los seres inteligentes" (SE: 123).[62] El lenguaje es un instrumento que le permite

[61] Hegel, *Filosofía real* (FR), FCE, Madrid, 1984, p. 173. "[...] la subjetividad del trabajo se eleva en el utensilio a una generalidad; cada uno puede imitarlo, y trabajar del mismo modo; en ese sentido, se trata de la regla constante del trabajo", SE, p. 122.

[62] Sobre este tema consúltese Josef Simon, *El problema del lenguaje en Hegel*, Taurus, Madrid, 1982.

al individuo almacenar la experiencia a través del acto de imponer nombres a los fenómenos que encuentra en ella. Esta labor de almacenamiento no es pasiva, el sujeto percibe al objeto a partir de sus necesidades y como tal lo registra en su memoria. El lenguaje no es una herramienta neutral, es decir, no refleja el objeto tal como es en sí, sino que la palabra da siempre una forma (un sentido) al objeto de su referencia, con base en las necesidades e impulsos del sujeto. En todo discurso, como en cualquier otra herramienta, se entrelazan lo subjetivo y lo objetivo.

Además de la función que cumple en la relación de trabajo, el lenguaje también le sirve a los individuos como instrumento para coordinar sus acciones. El lenguaje es la mediación entre *trabajo* (la relación sujeto-medio-objeto) e *interacción* (la relación sujeto-medio-sujeto). En la interacción, como en el trabajo, no existe una relación directa entre sus extremos; el vínculo entre ellos se da gracias a la mediación lingüística. Los sujetos pueden comprenderse no por un acto de empatía o porque son manifestaciones de un sujeto trascendental; la comunicación entre ellos se da gracias a que comparten un lenguaje. "Pues el lenguaje es el ser allí del puro sí mismo, como sí mismo; en él entra en la existencia la singularidad que es para sí de la autoconciencia como tal, de tal modo que es para otros."[63] Cuando un individuo utiliza el lenguaje siempre hace referencia a un *otro*. Incluso en el monólogo, el yo se desdobla para jugar los papeles de emisor de su discurso y de receptor del discurso. Dicho en otros términos, para Hegel no existe *lenguaje privado*; todo discurso presupone una dimensión *intersubjetiva*, la cual se puede caracterizar, en una primera aproximación, como el conjunto de reglas –implícitas y explícitas– que se determinan en la dinámica social.

Ahora estamos en condiciones de explicar la continuidad temporal del medio de trabajo. Lo que permanece no es el instrumento particular; éste se desgasta y, como el objeto sobre el que trabaja y el sujeto particular, desaparece. Aquello que persiste es su *concepto* encarnado en el signo. En la medida que el concepto,

[63] Hegel, *Fenomenología del espíritu* (FdE), FCE, México, 1973, p. 300.

a través del signo, tiene un uso social, sobrevive al sujeto deseante y al objeto deseado, encarnando en él una síntesis de estos últimos.[64] El término medio del trabajo y la interacción es a lo que Hegel denomina *concepto*; en él se reúnen la intención del sujeto y la consistencia del objeto y tiene en el signo su expresión material. Ahora bien, un signo particular (en su materialidad) no agota la riqueza del concepto, en tanto el concepto está abierto, en su permanencia temporal, a un proceso de perfeccionamiento que culmina en la plena reconciliación de lo subjetivo y lo objetivo, a la que Hegel llama *idea* (en sentido estricto o idea absoluta).

Por ejemplo, el concepto de *arado* tiene una realidad universal, en tanto sobrevive a los arados particulares, que por su materialidad se desgastan y terminan por desaparecer. La continuidad temporal del concepto arado hace posible que se produzcan diferentes ejemplares materiales de este concepto en distintos contextos sociales e históricos. Además el concepto arado puede perfeccionarse, por la aportación de los diferentes sujetos que utilizan este instrumento de labranza, hasta dar lugar a una transformación cualitativa, en donde el concepto arado, hace posible la aparición del concepto *tractor*. Éste es técnicamente mejor que el primero porque adquiere una potencia superior y autónoma respecto al esfuerzo físico del individuo, con lo que se facilita la labor. Al mismo tiempo, el concepto tractor presupone un mayor conocimiento de los objetos y, por tanto, una mayor habilidad para transformarlos. Hegel agrega a esta argumentación el supuesto de que el progreso encuentra su culminación en una adecuación plena de lo subjetivo y lo objetivo, en un medio que hace posible realizar de manera plena la intencionalidad de los sujetos, adecuándose cabalmente a la configuración de los objetos.[65]

[64] Esta tesis se encuentra ya en los primeros escritos hegelianos. Hegel se propone en ellos, entre otras cosas, dar una explicación racional de la religión, en especial de la religión cristiana (aquello que la Ilustración llamó "religión natural"). Cuando se enfrenta al problema de explicar la resurrección de Jesucristo, ésta se interpreta como la permanencia de Cristo mediante sus actos y discursos. Mientras exista un cristiano que tome esos actos y discursos como guía de sus acciones Cristo resucitará.

[65] En este supuesto se condensa el aspecto metafísico de la filosofía hegeliana y, por tanto, da lugar a una amplia polémica que trasciende el marco de este trabajo.

En la interacción, el término medio se encuentra constituido por las instituciones sociales que hacen posible la integración de las acciones de los individuos. Las instituciones son instrumentos que hacen posible la coordinación en las relaciones sociales. Por medio del trabajo y la interacción, que tiene en el lenguaje su instrumento básico, se genera una multiplicidad de medios que, en sus interrelaciones, configuran el mundo social. Éste, aunque es un producto de los individuos adquiere una consistencia propia y, con ella, una dinámica que trasciende a sus productores.

> Lenguaje y trabajo son exteriorizaciones en las que, el individuo, no se retiene y posee ya en él mismo sino deja que lo interior caiga totalmente fuera de sí y lo abandona a otro algo. Por eso podemos decir tanto que estas exteriorizaciones expresan demasiado lo interior como que lo expresan demasiado poco. Demasiado, porque lo interior mismo irrumpe en ellas, porque no permanece oposición alguna entre éste y aquéllas; no sólo expresan lo interior, sino que lo expresan de modo inmediato. Demasiado poco, porque lo interior, al pasar al lenguaje y a la acción, se convierte en otro y se entrega así a la merced del elemento de la transformación que invierte la palabra hablada y el hecho consumado, haciendo de ellos algo distinto de lo que en sí y para sí son, como actos de este determinado individuo.[66]

Al irrumpir en el mundo cada individuo encuentra una trama de interrelaciones entre los medios producidos por los procesos de trabajo y las interacciones de sus predecesores. El proceso de socialización, que hace posible el desarrollo de su racionalidad, consiste en adquirir la habilidad de usar esos medios para definir y realizar sus acciones. Mediante el trabajo y la interacción cada individuo se forma una identidad propia ("El verdadero ser del hombre es [...] su obrar..." FdE: 192). Desde esta perspectiva encontramos que la particularidad del individuo y la universali-

[66] Hegel, FdE, p. 186.

dad de los medios no se contraponen; por el contrario, es el uso de la universalidad lo que hace posible acceder a la definición de la particularidad. Esta complementariedad entre lo universal y lo particular se manifiesta, por ejemplo, cuando alguien pretende defender su particularidad, ya que en ello se hace necesariamente referencia, de manera implícita o explícita, a un derecho que tiene la forma de la universalidad: todos tienen el derecho de adquirir y mantener una identidad particular. En el individuo se conjugan la universalidad y la particularidad; ello no quiere decir que entre estos elementos de su individualidad exista una armonía. En un primer momento, la universalidad aparece al individuo como una realidad extraña, el producto de los otros que se le impone; sólo a través del esfuerzo de su formación el individuo encuentra en los medios universales los elementos que le permiten constituir su particularidad.

Hegel denomina *Espíritu* al conjunto de medios universales que se desenvuelve históricamente, gracias a la acción de la pluralidad de individuos. El Espíritu no posee una realidad material en el sentido que la tienen los objetos externos; su realidad depende de la vida social. Dentro de su realidad se pueden distinguir dos momentos: el *Espíritu objetivo*, conformado por los medios que se han objetivado, como productos del trabajo y la interacción y el *Espíritu subjetivo*, que hace referencia al esfuerzo que realiza la subjetividad para controlar esos medios en el proceso de definición y realización de sus fines particulares.

> El espíritu es la sustancia y la esencia universal, igual a sí misma y permanente –el inconmovible e irreductible fundamento y punto de partida del obrar de todos– y su fin y su meta, como el en sí pensado de toda autoconciencia. Esta sustancia es, asimismo, la obra universal, que se engendra como su unidad e igualdad mediante el obrar de todos y de cada uno, pues es el ser para sí, el sí mismo, el obrar [...] El espíritu es la vida ética de un pueblo en tanto que es la verdad inmediata; el individuo que es un mundo (FdE: 259-261).

El Espíritu es la sustancia que, al mismo tiempo, es sujeto; se trata de una entidad en continua transformación, su permanencia e igualdad se encuentran en el cambio y no en la vacía tautología A = A. Su identidad es la ya mencionada *identidad de la identidad y la no-identidad* (A = A y –A). Dicho en otros términos el Espíritu es una realidad cambiante y plural, en donde la identidad de cada una de las particularidades que la constituyen, así como su propia identidad hace referencia a un otro. El devenir histórico del Espíritu es la obra conjunta del trabajo y la interacción.

La lucha por el reconocimiento

Para que la noción hegeliana de Espíritu resulte plausible se requiere dar una respuesta más precisa a la pregunta: ¿Cómo es posible conjugar la pluralidad de identidades particulares con la universalidad propia del Espíritu? Pregunta que se encuentra muy cerca de aquella que se plantea Hobbes, a saber: ¿Cómo es posible el orden civil? La estrategia argumentativa de Hobbes, como hemos visto, toma como punto de partida una hipotética situación en la que una pluralidad de individuos, con una identidad e intereses particulares, se relaciona sin la mediación de la universalidad propia del orden institucional. La falta de mediación se traduce en un conflicto generalizado, en una guerra de todos contra todos. La tesis hobbesiana consiste en afirmar que la experiencia del conflicto permite a los individuos percibir la existencia de un interés común, la seguridad que proporciona el orden social, así como los medios para satisfacerlo, la determinación y respeto de las leyes naturales (de la recta razón). Sin embargo, la universalidad encarnada en esas leyes naturales se mantiene como una entidad ajena o externa a sus particularidades; debido a la amenaza de coacción por parte del Estado sólo puede ser eficiente en las relaciones sociales como factor de regulación.

Si el respeto de los individuos a la universalidad, en la que se sustenta el orden social, se basa sólo en el miedo (el miedo a volver al conflicto permanente o a la represión estatal), el orden civil resulta ser extremadamente precario y, por más medidas de control

que se introduzcan, no será posible superar su fragilidad. Una variante de esta estrategia argumentativa, representada por el iusnaturalismo de Locke y Kant, consiste en presuponer que la universalidad se encuentra a priori en la subjetividad de los individuos. Pero en este caso también se mantiene la dualidad entre la identidad particular y la universalidad propia del orden, nada más que transformada en una contraposición entre razón y pasiones.[67] La noción hegeliana de espíritu presupone una crítica a estas formas de argumentar, propias de las teorías contractualistas. La crítica de Hegel al esquema *estado de naturaleza –contrato– sociedad civil* no es sólo afirmar (como lo hacen Hume y Adam Smith) que es una ficción carente de una base empírica, sino también que en él se comete un error lógico inaceptable.

En la formación de la identidad particular de un individuo siempre hay una referencia a los otros (toda determinación es al mismo tiempo una negación)[68] y, por tanto, una cierta comprensión de la universalidad. Los otros no son una simple exterioridad, sino una exterioridad constitutiva de la identidad del nosotros, que hace posible establecer la frontera entre lo propio y lo extraño. Antes de entrar en un conflicto, los participantes deben haberse reconocido recíprocamente de alguna manera. El otro puede ser el bárbaro, el salvaje, el hereje o, bien, simplemente, un conciudadano, pero cualquiera de estas formas es parte de la identidad propia. El error del individualismo contractualista es partir de unas supuestas particularidades entre las que no existe ninguna relación; Hegel diría particularidades *abstractas*, en tanto ellas han sido aisladas o desligadas de los vínculos que las configuran.

[67] "Para todo el que arranque de la ficción metódica de un estado de naturaleza entre los hombres, se plantea el mismo problema fundamental: ¿cómo consiguen los individuos, en una situación marcada por relaciones de concurrencia recíproca, llegar a la idea de derechos y deberes intersubjetivos? Las respuestas que a esta pregunta se le han dado en las diferentes tradiciones del derecho natural tienen todas para Hegel la misma propiedad negativa: la «determinación del derecho» siempre es traída de fuera, ya que el acto de conclusión de un contrato es un mandato de la astucia (Hobbes) o un postulado moral" (Kant, Fichte). Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 57.

[68] "Según su esencia, cada determinación es o bien +A, o bien –A y al +A está encadenado indisolublemente el –A, lo mismo que al –A el +A; en cuanto el individuo se ha puesto en la determinación del +A, se vincula del mismo modo al –A, pero el –A resulta ser para él un exterior fuera de su poder [...]", SMTCDN, p. 54.

A la realidad de una identidad particular le pertenece el ser reconocido por otro, aunque este reconocimiento sea, en cierto momento, meramente negativo, excluyente.[69]

Para Hegel, la consecuencia de tratar de explicar la constitución del orden social a partir de una pluralidad de individuos aislados es condenarse a sólo poder pensar el orden como la abstracta *unidad de muchos* y, de esta manera, crear un abismo teórico entre la universalidad y la particularidad. A partir de la abstracta unidad de muchos resulta imposible dar cuenta de la integración social. La alternativa que él propone para determinar las condiciones que hacen posible la unidad del orden social consiste en partir de la relación existente entre los individuos que conforman un pueblo y de la relación entre los pueblos. De esta manera, se tiene presente que en la constitución de la identidad particular de un individuo o grupo de manera necesaria hace referencia a un otro y, con ello, a una cierta comprensión, implícita o explícita de la universalidad. Como señala Habermas en la reconstrucción que realiza de este punto de la filosofía hegeliana:

> El yo como identidad de lo general y lo particular sólo puede ser concebido a partir de la unidad de un espíritu que vincula la identidad del yo con un otro que no es idéntico a él. Espíritu es la comunicación de los particulares en el medio de una universalidad que se comporta como lo hace la gramática de un lenguaje con respecto a los individuos que lo hablan o como un sistema de normas con los individuos agentes, y que no subraya el momento de la universalidad frente a la individualidad, sino que permite la peculiar conexión que se da entre ambas. En el medio que representa ese universal, al que Hegel llama por ello universal concreto, pueden los particulares identificarse los unos con los otros y sin embargo mantenerse a la vez como no idénticos los unos frente a los otros.[70]

[69] "Esta relación de individualidad a individualidad, constituye una relación y, por lo mismo, una relación duplicada: la primera, la positiva, la existencia tranquila [e] igual de ambas [individualidades], en paz la una al lado de la otra; la segunda, la negativa, la exclusión de una por la otra. Pero ambos aspectos de la relación son necesarios", SMTCDN, p. 59.

[70] Jürgen Habermas, "Trabajo e interacción", pp. 17-18.

En los *Escritos de juventud*, en especial aquellos que corresponden al periodo de Frankfurt, Hegel acude al concepto de *amor* para explicar el reconocimiento recíproco de los particulares a través del medio universal. "En el amor, esta particularidad no está abarcada en cuanto suma de muchas (individualidades) particulares separadas. En él la vida se reencuentra como una duplicidad y como unidad concordante de sí misma" (EJ: 262). En el trabajo y la interacción, como hemos apuntado, no sólo está en juego la satisfacción de las apetencias del individuo, sino también su formación como sujeto; de ahí, que una de las necesidades centrales del individuo sea el reconocimiento de su identidad particular por parte de los otros. En tanto la identidad particular es el producto por excelencia del actuar autónomo, el reconocimiento de esa identidad por parte de los otros es lo que confirma a cada uno el poseer el atributo de sujeto, esto es, de ser una autoconciencia.

En el amor el sujeto no sólo se ve impulsado hacia un objeto que satisface sus necesidades, sino que al ser el fin del deseo otro sujeto (el *deseo del deseo*), se abre la posibilidad de un reconocimiento recíproco, que eleva la particularidad de ambos a la universalidad. En este sentido el *amor* es más que una simple identificación afectiva; en él cada uno ve en el otro no sólo un individuo con necesidades semejantes y/o complementarias, sino también encuentra en el amado una semejanza en la forma de satisfacerlas. Esta coincidencia demuestra a los individuos que no sólo responden pasivamente a sus deseos, sino que, como sujetos, son capaces de imponerles una forma cultural, susceptible de adquirir una universalidad. La conducta instintiva se convierte en una *acción duplicada*, que al estar guiada por un sentido, hace referencia siempre a otro sujeto.

> El movimiento es, por tanto, sencillamente el movimiento duplicado de ambas autoconciencias. Cada una de ellas ve a la otra hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que

> lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas [...] El hacer, por tanto, no sólo tiene un doble sentido en cuanto es un hacer tanto hacia sí como hacia lo otro, sino también en cuanto ese hacer, como indivisible, es tanto el hacer de lo uno como el de lo otro.[71]

Distanciándose de su herencia romántica, Hegel pronto se da cuenta que la noción de amor no es suficiente para explicar el proceso de constitución del orden social. En el reconocimiento propio de la relación amorosa se da una identificación inmediata entre lo particular y lo universal que impide dar cuenta de la pluralidad distintiva del mundo humano. En el amor los individuos se identifican porque comparten una concepción del mundo y, con ella, formas semejantes de actuar, es la acción duplicada. Precisamente, lo que percibieron las teorías contractualistas modernas es que los individuos que entran en una relación contractual, a pesar de reconocerse como personas (sujetos de deberes y derechos), no tienen que negar las diferencias que existen entre sus identidades particulares. Para ser más precisos, mientras en el vínculo amoroso las diferencias son complementarias, en la relación contractual las diferencias se mantienen como tales y, la universalidad, aparece como un nexo entre la diversidad. El vendedor y el comprador no tienen que compartir una amplia visión del mundo; entre ellos puede existir una enorme divergencia respecto a los valores que configuran el sentido de sus acciones. Lo importante es el reconocimiento como *personas*, esto es, la igualdad de derechos y deberes a pesar de las posibles discrepancias que existen entre ellos.

El amor puede ser compatible con una relación jerárquica; por ejemplo, en una familia patriarcal el marido puede amar a su esposa y, al mismo tiempo, negarle los mismos derechos subjetivos que él se atribuye a sí mismo. En cambio, el reconocimiento

[71] Hegel, FdE, p. 114. En tanto Hegel ve en el amor una formación cultural de la sexualidad considera que el ideal del "amor caballeresco" representa una modalidad superior de este sentimiento. "El sublime amor caballeresco pertenece a la conciencia mística, vive en un mundo espiritual al que tiene por el verdadero, que ahora se acerca a su realidad y en ésta presiente la *mismeidad como presente*", FR, p. 172.

contractual se define por la igualdad de derechos y deberes de los contrayentes; igualdad formal que es compatible con la pluralidad humana y la libertad individual. El reconocimiento inherente a la relación amorosa está ligado a la sociabilidad espontánea de los seres humanos; al hecho de que éstos son animales gregarios, que requieren de los otros para sobrevivir. El amor, en sus más diversas manifestaciones, puede ser considerado el cemento de los pequeños grupos y las comunidades tradicionales, empezando por la familia. Pero no puede pensarse como el fundamento del complejo orden civil de las sociedades modernas. El reconocimiento jurídico, implícito en las relaciones contractuales, remite a una sociabilidad cultivada, autoconsciente.

Desde los llamados *Escritos de juventud*, hasta la *Filosofía del Derecho*, Hegel se muestra interesado en el fenómeno del *delito*, porque en él se hace patente la peculiar forma de reconocimiento jurídico. El delito, como se tipifica en los códigos modernos de derecho civil, ya no es *crimina privata*, esto es, la lesión que comete un particular a otro, sino un *crimina publica*, en la que un particular, al transgredir la legalidad, vulnera el orden universal, del cual él mismo forma parte. La respuesta a la *crimina publica* no puede ser la venganza, en donde una voluntad particular exige una retribución a la otra, sino la restauración de la igualdad en la que descansa la unidad del orden social. La idea de que el delincuente lesiona con su acto la voluntad general presupone la tesis de que las voluntades particulares aceptan libremente la autoridad y superioridad de la voluntad general, ya que esta última es producida por aquéllas a través de sus interrelaciones. El que en la mayoría de los casos el delincuente trate de mantener oculta su conducta transgresora es una prueba de que acepta la autoridad de las normas jurídicas, en las que encarna la voluntad general. Por su parte, el Estado, para legitimar su pretensión de actuar en nombre de la voluntad general cuando aplica las penas a los transgresores de la legalidad, debe crear las condiciones para que todos puedan participar libremente en la determinación de esa legalidad, es decir, tiene que ser un Estado de Derecho en sentido estricto.

El Estado de Derecho es una condición para la generalización y consolidación del reconocimiento jurídico, resultado de un proceso histórico de larga duración. El Estado de Derecho no sólo implica una serie de instituciones y procedimientos que permiten el control del poder político, sino también una cultura política que hace posible que los particulares se identifiquen con la universalidad del orden jurídico. De esta manera, ante el problema de la reconstrucción teórica de las condiciones que hacen posible el orden civil, Hegel abandona la estrategia argumentativa de preguntarse por las condiciones que hacen posible el tránsito de un supuesto estado de naturaleza a un orden civil, para preguntarse por las condiciones que llevan a transformar la forma de reconocimiento social, así como la modalidad de organización de la sociedad civil. Hegel retoma la tesis de Hobbes respecto a que el conflicto es el medio que hace posible la formación de los individuos y, con ella, las transformaciones cualitativas del devenir histórico. Pero mientras en la teoría de Hobbes el conflicto se presenta en el estado de naturaleza como una confrontación entre los intereses particulares de los individuos y, sólo en un segundo momento éstos reconocen la necesidad de acudir a una dimensión moral-legal; en la teoría hegeliana el conflicto tiene una dimensión normativa desde el principio.

La tesis que subyace a la famosa *Dialéctica del amo y el esclavo* es, precisamente, que los conflictos sociales y, en especial, los conflictos políticos, son irreductibles a un antagonismo de intereses materiales. En todo conflicto también está en juego una lucha por el reconocimiento. Es el reconocimiento de los otros lo que permite a cada individuo constituir y preservar su ser social.

> La lucha por el reconocimiento y el sometimiento a un señor es el fenómeno con el que ha brotado la vida en común de los humanos como comienzo de los estados. La violencia que hay en el fondo de este fenómeno no es por ello fundamento del derecho, aunque sea momento necesario y justificado del tránsito desde el estado de la autoconciencia [que se encuentra]

abismada en el deseo y la singularidad, al estado de la autoconciencia universal. Es el comienzo fenoménico o exterior de los Estados, no su principio universal.[72]

El conflicto ya no es el camino que lleva de un supuesto estado de naturaleza a un orden civil, sino la mediación que conduce de un reconocimiento afectivo, inmediato, propio de las comunidades tradicionales, a un reconocimiento jurídico, en el que se sustentan las sociedades modernas. Las relaciones de conflicto y dominio representan las condiciones que hacen posible el desenvolvimiento de la racionalidad y, con ella, se abre la posibilidad de generar una regulación jurídica (racional-formal) de las relaciones sociales (aunque no se puede decir que el conflicto y el dominio sean el fundamento racional del derecho).

La tendencia espontánea de cada individuo o grupo es identificar su particularidad –su peculiar forma de vida y la concepción del mundo ligada a ella– con la universalidad. Por eso, la necesidad de reconocimiento se expresa, en un primer momento, como la exigencia de que el otro asuma la validez universal de su particularidad. Si pensamos que dicha exigencia la realiza cada una de las particularidades que se relacionan, arribamos a la situación conflictiva más violenta que se pueda imaginar en la interacción humana. La propensión a la violencia en un conflicto se acrecienta conforme aumentan las demandas de los participantes, en este caso se trata de una demanda extrema: cada una de las particularidades exige a la otra que renuncie a su particularidad, para reconocer a la suya como la única particularidad válida universalmente. En las guerras de religión se presenta esta situación en su modalidad típica: cada contrincante afirma que sus dioses y/o su forma de venerarlos son la verdad y que, por tanto, los dioses del otro son simples ídolos y su forma de actuar ante ellos una herejía. El grado de violencia potencial inherente a estos conflictos propicia que

[72] Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (ECF), Alianza, Madrid, 1997, § 433.

desemboquen en una guerra a muerte. Hegel nos describe así la enemistad absoluta:

> Este proceso [de reconocimiento] es una lucha, puesto que yo no me puedo saber en el otro como mí mismo, en tanto el otro es para mí otros existir-ahí inmediato; por consiguiente, yo estoy dirigido a la superación de esta inmediatez suya [...] Pero esta inmediatez es a la vez la corporeidad de la autoconciencia, corporeidad en la que la autoconciencia, como en su signo e instrumento, tiene su propio sentimiento de sí y su ser para otro, así como la referencia que la media con ellos [...] La lucha por el reconocimiento es, por tanto, a vida o muerte; cada una de las autoconciencias pone en peligro la vida de la otra y se expone así ella misma; pero sólo en peligro, pues también cada una de ellas está dirigida a la conservación de su vida como existencia de su libertad.[73]

La paradoja que encierra esta forma de lucha por el reconocimiento consiste en que cuando ella se lleva hasta sus últimas consecuencias no cumple con la finalidad que la desató. La muerte de uno de los contrincantes impide que el sobreviviente sea reconocido. Cuando en un caso concreto el rival es exterminado o desaparece, lo que sucede es que la voluntad particular que sobrevive sigue identificando su particularidad con la universalidad y, con ello, se suprime el impulso de su proceso formativo. Cuando Hegel habla de los *pueblos sin historia* se refiere a esta situación, es decir, a los pueblos que al carecer de un enemigo externo de consideración tienden a reproducir su forma de vida sin introducir en ella transformaciones cualitativas. La historia de estos pueblos se asemeja a los ciclos naturales, en donde predomina el eterno retorno de lo mismo.

Sin embargo, en la mayoría de los casos la lucha por el reconocimiento no llega a su extremo, porque antes uno de los con-

[73] Hegel, ECF, § 431 y § 432.

trincantes, por miedo a la muerte, se rinde y, con ello, se somete al otro. La autoconciencia que desea salvar su vida renuncia a su libertad y aquella que elige arriesgar la vida en la lucha afirma su libertad y, con ella, la pretensión de que su particularidad tiene una validez universal. La lucha por el reconocimiento desemboca, en este caso, en la relación de dominio, en el vínculo asimétrico del *señorío y la servidumbre*.[74] El señor convierte al siervo en un instrumento para satisfacer sus deseos y, de esta manera, la interacción (sujeto-medio-sujeto) se reduce a una relación de trabajo (sujeto-medio-objeto); lo que tiene por efecto el no poder acceder a un reconocimiento en sentido estricto, porque una autoconciencia que ha perdido su cualidad de sujeto no puede ser un elemento capaz de ofrecer un reconocimiento de la libertad del otro. "Se ha producido solamente, por tanto, un reconocimiento unilateral y desigual" (FdE: 118). El señor encuentra en el servicio del siervo "la intuición de la validez de su ser-para-sí singular", pero nunca adquiere conciencia de la pluralidad que encierra la universalidad. La universalidad es para él su particularidad inmediata y, así, se bloquea también el proceso histórico de su formación.

La relación que se establece entre el señor y los objetos del mundo es mediata (a través del trabajo del siervo) y negativa (el consumo); mientras que el siervo en su labor no destruye al objeto en el consumo, sino que lo transforma, el señor consume los bienes producidos por el siervo. En tanto el trabajo del siervo es *apetencia reprimida* adquiere el carácter de una *negación de la negación*, es decir, de un proceso formativo de los objetos y de sí mismo. En un primer momento, el señor afirma su independencia en la lucha; pero, posteriormente dependerá del trabajo del siervo para satisfacer sus necesidades. En cambio, si en la lucha el siervo ha perdido su independencia, posteriormente, a través de su trabajo, se convierte en el señor de los medios que configuran la cultura y, de

[74] "Siendo la vida tan esencial como la libertad, la lucha se acaba primeramente, como negación unilateral, en la desigualdad, esto es, que uno de los que luchan prefiere la vida, se conserva como autoconciencia singular, pero renuncia a su ser-reconocido, mientras el otro se mantiene firme en su referencia a sí mismo y es reconocido por el primero, aquel que se somete: la relación del señorío y la servidumbre", ECF, § 433.

esta manera, forja en la historia, paulatinamente, las condiciones que le permiten recuperar su independencia.

> La verdad de la conciencia independiente [del señor] es, por tanto, la conciencia servil. Es cierto que ésta comienza apareciendo fuera de sí y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará a sí como conciencia repelida sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia.[75]

Hegel recupera una tesis que tiene un origen teológico; se trata de la afirmación de que el trabajo representa el medio de salvación de los seres humanos (es la consigna de la orden de los benedictinos *quid labora orat*, que después retomará el cristianismo reformado). En este contexto la noción de trabajo no debe entenderse en un sentido restringido, sino que hace referencia al amplio proceso de formación cultural, en donde se incluye la dimensión del trabajo y la dimensión de la interacción de las relaciones sociales, entrelazadas, precisamente, mediante la lucha por el reconocimiento y la dialéctica del señorío y servidumbre, que ese conflicto desencadena. La obra suprema de este proceso de formación cultural es el Estado de Derecho, surgido del reconocimiento recíproco de los siervos, como personas en su lucha por liberarse de la dependencia del señor.

El reconocimiento jurídico, en el que se sustenta el Estado de Derecho, hace posible la convergencia equilibrada de las particularidades y la universalidad. Es decir, se evita suprimir la particularidad al subordinarla a la universalidad e igualmente se elude re-

[75] Hegel, FdE, p. 119. "Pero este (el siervo) en el servicio del señor se mata trabajando [y mata] su querer particular y obstinación, supera la inmediatez interior del deseo y hace de esta enajenación y del temor al señor el principio de la *sabiduría*, a saber, el paso a la autoconciencia universal", ECF, § 435.

ducir la universalidad a la simple suma de particularidades. Esto se puede lograr porque el reconocimiento jurídico posee dos aspectos diferenciados, pero relacionados de manera estrecha:

- los individuos se reconocen como particulares y con ello perciben y aceptan las diferencias que hay entre ellos;
- pero al mismo tiempo se reconocen de manera recíproca como personas iguales frente a un derecho, el cual les permite coordinar sus acciones, así como regular los conflictos.

Hegel es consciente de que esta forma de reconocimiento es muy difícil implementarla en la práctica, porque la tendencia espontánea de los individuos es la de identificar su particularidad con la universalidad. La diferenciación que exige el reconocimiento jurídico requiere de un alto grado de formación del individuo, lo que nunca podrá considerarse ni una conquista definitiva, ni generalizada. Sin embargo, lo importante para Hegel es que, con independencia de las intenciones y formación de cada uno de los individuos, en la dinámica del conflicto político se logre objetivar las instituciones que encama este reconocimiento.

La aportación de la noción hegeliana de *lucha por el reconocimiento* es destacar que el conflicto no sólo es compatible con la estabilidad del orden social, sino que también representa el impulso esencial que hace posible tanto la realización de un orden social libre, como la formación de sus miembros. Hobbes y Hegel ven el conflicto como un dato insuperable del mundo humano. Pero mientras el primero considera que la estabilidad del orden civil requiere suprimir la presencia del conflicto al interior del orden, el segundo afirma que la pluralidad y, con ella, el conflicto, son elementos insuperables de la realidad interna del orden civil. Esta diferencia en la valoración del conflicto se traduce en dos concepciones diferentes de la política. Desde el punto de vista de Hobbes, la política debe ser monopolizada por el Estado, para que éste pueda imponer un orden a pesar de toda resistencia. En contraste con ello, Hegel considera a la política como un patrimonio

colectivo que permite la formación de los individuos como ciudadanos y, por tanto, la constitución de la unidad del orden civil, esto es, transformar la simple reunión de los grupos en un pueblo, capaz de definir y realizar metas comunes.

Se puede objetar a esta conclusión que la posición de Hegel se mantiene muy cercana a la de Hobbes, porque ambos sitúan al Estado en la cúspide del orden social; incluso Hegel llega a divinizar el Estado, al convertirlo en la máxima expresión de la razón en la tierra. Sin embargo, gran parte de los críticos de Hegel pasan por alto que existe un abismo entre la noción de Estado que maneja éste y la que encontramos en la teoría de Hobbes. Para Hobbes el Estado es un artefacto, una entidad mecánica producida por los individuos para garantizar su seguridad; posteriormente esa entidad se impone a ellos como una realidad externa, de manera análoga a lo que sucede con los fetiches. En cambio Hegel propugna por un Estado de Derecho que garantice la libertad de los individuos y, al mismo tiempo, exprese su voluntad común. Es indudable que la posición hegeliana encierra una ambigüedad que ha dado lugar a una interminable polémica, donde, tanto los intérpretes que ven en él un defensor del Absolutismo ilustrado, como aquellos que defienden una interpretación republicana de sus escritos, han encontrado buenos argumentos.

La estrategia para romper con la alternativa que se plantea en dicha polémica consiste en explicar el origen de esa ambigüedad. Para ello se requiere reconstruir de manera crítica el concepto de Estado que se desarrolla en la teoría hegeliana. Reconstrucción que no tiene por objetivo atacarla o defenderla, ni disputar sobre cuál es el mejor adjetivo que la describe, sino comprender la concepción de política que se esboza en ella y, en especial, el vínculo que se establece entre política y conflicto.

El devenir del espíritu y el estado de derecho

El atractivo de la noción de la dialéctica del señorío y la servidumbre reside en ofrecer un camino de secularización de la noción de

salvación y, de esta manera, posibilitar la construcción de una filosofía de la historia en términos de liberación. Por lo menos, éste es el atractivo que encontró Marx en la filosofía hegeliana.[76] Sin embargo, resulta problemático aplicar directamente esta dialéctica a la explicación del devenir histórico. Si se identifica, como sucede en la filosofía de la historia marxista, las figuras del señor y el siervo con las clases dominante y dominada respectivamente, se accede a un esquema simplista de interpretación de la historia, que no corresponde con la complejidad de su devenir. La única manera de rescatar el valor hermenéutico de esa dialéctica es interpretar las figuras del señor y el siervo como símbolos que representan los extremos de la relación de dominación, en las distintas modalidades y lugares sociales en las que ésta se presenta. El vínculo *señorío-servidumbre* denota un intrincado sistema de relaciones asimétricas, sin un cetro o eje unificador, que recorre el espacio social en las más diversas direcciones. Incluso se presenta, por ejemplo, como un principio dinámico en la configuración de la subjetividad. Reconstruir la forma en la que utiliza Hegel la dialéctica del señorío y la servidumbre es un antídoto contra las interpretaciones simplistas de este elemento central de su filosofía.

El esquema de la narración explicativa que desarrolla Hegel en su filosofía de la historia se encuentra constituido por tres momentos esenciales: *a*) la bella totalidad, *b*) el espíritu extrañado de sí mismo y *c*) la recuperación de la unidad mediada del espíritu en el Estado de Derecho.[77] La llamada *bella totalidad* se refiere a las comunidades tradicionales, que tienen su paradigma, según Hegel, en la organización clásica de la polis griega. Lo característico de la estructura de estas comunidades es la dualidad básica *privado-público* (*ley divina-ley humana*). El ámbito privado se encuentra constituido por la organización familiar tradicional, que tiene como objetivo central la satisfacción de las diversas ne-

[76] La interpretación marxista de la "dialéctica del señorío y la servidumbre" se reconstruye de manera explícita en las lecciones de Alexandre Kojeve, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Editorial Fausto, Buenos Aires, 1996.

[77] Éste es el esquema histórico con el que Hegel sustituye al esquema "estado de naturaleza-contrato social-estado civil", propio de las teorías contractualistas.

cesidades naturales de los seres humanos. Lo que se encuentra en juego en la familia es la reproducción biológica del ser humano y la continuidad de una identidad particular (el culto a los antepasados). La familia ofrece protección, sentido y continuidad simbólica a los individuos como tales.

El ámbito público se conforma por la organización de los representantes de las distintas familias que componen la unidad social. Se trata del espacio *civil* de la sociedad fundamentado en el reconocimiento recíproco de todos sus miembros que da lugar, a su vez, a la legalidad común.[78] En este espacio público se encuentra en juego la formación de los atributos distintivos de los seres humanos, en el proceso de definición de los fines colectivos y los medios para alcanzarlos. Según Hegel, en estas comunidades existe una relación complementaria entre lo privado y lo público, en la que predomina la armonía. Los conflictos que surgen en su dinámica son controlados o resueltos directamente por los afectados. Entre lo privado y lo público se establece una relación complementaria, donde en cada uno de los ámbitos se realizan tareas indispensables para la reproducción de la totalidad social.

> El todo es un equilibrio quieto de todas las partes, y cada parte un espíritu en su propio medio que no busca su satisfacción más allá de sí, sino que la posee en sí mismo, porque él mismo, en este equilibrio con el todo, es. Es cierto que este equilibrio sólo puede ser un equilibrio vivo por el hecho de que nace en él la desigualdad, que la justicia se encarga de reducir de nuevo a la igualdad [...] El reino ético es, así, en su subsistir, un mundo inmaculado, cuya pureza no mancha ninguna escisión. Y, asimismo, su movimiento es un devenir quieto de una de las potencias de él en otra, de tal manera que cada una de ellas

[78] En su descripción de la "bella totalidad" Hegel sigue de cerca la *Política* (Alianza, Madrid, 1986) de Aristóteles. "[...] la ciudad (polis) es anterior a la casa y a cada uno de nosotros. Ya que el conjunto es necesariamente anterior a la parte" (p. 44). "Y no sólo está compuesta la ciudad por gentes múltiples, sino por gentes que difieren además entre sí de modo específico [...] Por eso precisamente la igualdad en la reciprocidad es la salvaguardia de las ciudades, como ya ha quedado dicho en nuestra *Ética*", pp. 68-69.

> mantiene y produce por sí misma a la otra. Las vemos, ciertamente, dividirse en dos esencias y en su realidad; pero su oposición es más bien la confirmación de la una por la otra y, allí donde entran en contacto de un modo inmediato como esencias reales, su término medio y su elemento es la compenetración inmediata de ellas.[79]

Pero esta bella totalidad sólo puede subsistir en la medida que reprime la individualidad. Cada singularidad ocupa un lugar y cumple una función preestablecidos; la particularidad se subordina plenamente a la universalidad. Así, la historia de estas comunidades se convierte en un devenir en el que permanece inalterable su estructura; cada generación repite estrictamente las acciones de sus antepasados y la libertad se reduce a la participación en los asuntos colectivos (la libertad de los antiguos). Sin embargo, Hegel afirma que la represión que ejerce la comunidad sobre el individuo, puede, en determinadas condiciones, convertirse en una condición de la formación de la singularidad.

> Pero la comunidad sólo puede mantenerse reprimiendo este espíritu de la singularidad y, siendo este espíritu un momento esencial, la comunidad lo engendra también, y lo engendra precisamente mediante su actitud represiva frente a él, como un principio hostil (FdE: 281).

La aparición de la singularidad (el individualismo), debido a una serie de factores políticos, económicos y culturales, denota el surgimiento de una escisión (*Entzweiung*) entre el interés particular y el interés general. El individuo ya no identifica su identidad con el lugar y la función asignados por el todo social, sino que afirma el carácter irreductible de su particularidad frente a las exigencias de la universalidad. Hegel representa el surgimiento de esta escisión y, con ella, la disolución de la bella totalidad a través de

[79] Hegel, FdE, pp. 271-272.

dos acontecimientos culturales, a saber: la filosofía de Sócrates y la Tragedia. Cuando Sócrates afirma públicamente que él no sabe nada, implícitamente está cuestionando la validez de la sabiduría tradicional. El ciudadano de la bella totalidad tiene que saberlo todo, es decir, tiene que admitir el conocimiento que le ha sido trasmitido en el proceso de socialización, sin ponerlo en duda. De ello depende el buen funcionamiento de la unidad social. El propio Sócrates admite que es un demonio el que lo impulsa a interrogar a sus conciudadanos sobre los más diversos temas; ese demonio encarna su individualidad, la cual pide una justificación racional de las normas comunitarias establecidas. La irrupción de la individualidad se encuentra ligada a una crisis del pensamiento mítico tradicional, que hace posible el desenvolvimiento de la racionalidad científica y tecnológica; ya no se trata sólo de otorgar un sentido a las acciones, sino de preguntar también su por qué. La solidez del sentido ya no se busca en su simple persistencia, en la santidad de lo que siempre ha sido, sino en los fundamentos que el actor puede esgrimir en la justificación de la conducta.

El conflicto entre Sócrates y la polis puede describirse como una tragedia, entendida ésta como una confrontación donde cada uno de los participantes puede esgrimir sus propias razones. En la tragedia no se escenifica la mítica lucha entre el *Bien* y el *Mal*, sino la confrontación de distintos bienes. Podemos afirmar que lo trágico es consustancial a la pluralidad humana. Si Sócrates defiende la libertad individual, los atenienses, al juzgarlo, defienden la seguridad y estabilidad del orden comunitario. El conflicto por excelencia en la comunidad tradicional es la guerra contra otra comunidad, en ella cada comunidad busca afirmar su propia individualidad ("En efecto, la comunidad es un pueblo, ella misma es individualidad y sólo es esencialmente para sí por el hecho de que otras individualidades son para ella, de que ella las excluye de sí y se sabe independiente de ellas", FdE: 282). La presencia del conflicto trágico al interior de la comunidad denota que ha desaparecido la idea de un *Bien comunitario*, para dar lugar a una diversidad de concepciones del bien enfrentadas. Por ello Hegel califica

al fenómeno de disolución de la comunidad tradicional como la *tragedia de la eticidad*, la cual representa, a su vez, el inicio del segundo momento de su narración: el espíritu extrañado de sí mismo.

Este segundo momento remite a un proceso de larga duración, en donde se forman lentamente, tanto las condiciones de libertad individual, como las condiciones que hacen posible la *reconciliación*. En la visión hegeliana de la historia, este periodo abarca desde el Imperio romano hasta la Revolución francesa. Lo propio de este periodo es el distanciamiento o extrañamiento entre lo privado y lo público. El ámbito privado se convierte en un espacio social en donde cada individuo busca reafirmar su particularidad y, por tanto, su propio provecho en competencia con los otros. Frente a esta multiplicidad en conflicto, lo público es monopolizado por una particularidad poderosa que busca imponerse a las demás. Esta particularidad es el *señor del mundo*, esto es, el Estado que no cumple con los requisitos que definen al Estado de Derecho. Es el Estado que, al apropiarse de la soberanía, domina al resto de la sociedad ("Este señor del mundo es ante sí, de este modo, la persona absoluta, que abarca en sí, al mismo tiempo, toda existencia y para cuya conciencia no existe ningún espíritu superior. Es persona, pero la persona solitaria que se enfrenta a todos [...]" FdE: 284). Este tipo de Estado pretende encarnar la universalidad, la voluntad general, pero es solamente un instrumento de intereses particulares. Hegel describe esta estructura social escindida de la siguiente manera:

> Pero este contenido [que conforma el espacio privado], liberado de su potencia negativa, es el caos de las potencias espirituales que, desencadenadas como esencias elementales, en salvaje orgía, se lanzan unas contra otras con loca furia destructora; su autoconciencia sin fuerza es el precario valladar y el terreno de su tumulto. Sabiéndose así como suma y compendio de todas las potencias reales, este señor del mundo es la autoconciencia desenfrenada que se sabe como el Dios real;

> pero, por cuanto que sólo es el sí mismo formal que no acierta a domeñar aquellas potencias, su movimiento y su goce de sí son también el desmedido frenesí.[80]

El estado de naturaleza que describe Hobbes en su teoría política, es transformado por Hegel. En primer lugar ya no es un conflicto que da lugar a la sociedad civil, sino una consecuencia de la disolución de la comunidad tradicional, esto es, una transformación de la propia sociedad civil y, en segundo lugar, no es una lucha indiferenciada de todos contra todos, sino un conflicto que posee dos ejes básicos: la competencia generalizada entre los particulares y el dominio del señor del mundo sobre esos particulares atomizados. El *Leviatán* no es la institución que hace posible superar el conflicto, sino uno de sus participantes, aquel que posee un poder superior para imponerse a los otros. "El señor del mundo tiene la conciencia real de lo que es, de la potencia universal de la realidad, en la violencia destructora que ejerce contra el sí mismo de sus súbditos enfrentado a él" (FdE: 286).

En este largo periodo se desarrolla el reconocimiento jurídico; en primer lugar, se genera una diferenciación entre lo particular (los individuos) y lo universal (encarnado en las normas jurídicas), para después establecer una mediación entre estos elementos diferenciados. La pretensión de validez universal de las normas jurídicas aparece como un formalismo que se impone a los individuos mediante el poder del Estado. Todos los individuos son iguales frente a la ley, excepto el señor del mundo que se sitúa por encima de ella. En ese sentido se trata todavía de una igualdad negativa, una igualdad en el dominio; todos los súbditos están sometidos al Leviatán. Sin embargo, esta igualdad hace posible que los individuos se acostumbren, paulatinamente, a reconocerse como personas, a pesar de todas las diferencias que hay entre ellos y a pesar de que la universalidad jurídica les resulte una realidad extraña que se les impone. "La conciencia del derecho experi-

[80] Hegel, FdE, p. 285.

menta, por tanto, en su validez real misma más bien la pérdida de su realidad y su completa inesencialidad, y llamar a un individuo una persona es la expresión del desprecio" (FdE: 285). El término persona sólo perderá su connotación peyorativa cuando los individuos reconozcan en la legalidad su propia obra universal.

El punto culminante de este proceso de formación lo encuentra Hegel en la consolidación del orden propio de las sociedades modernas, en donde la organización social se desdobla claramente en dos esencias: "la primera esencia es el poder del Estado, la otra es la riqueza". Los individuos se ven condenados a oscilar entre estas dos esencias y a entablar una polémica continua sobre en cuál de ellas reside lo bueno y en cuál lo malo. En un primer momento lo malo es el Estado, ya que es una entidad que reprime su individualidad, mientras la riqueza (la actividad económica privada) es lo bueno, porque en ella encuentra los objetos de su realización individual:

> Ante este poder [el del Estado], el individuo se refleja, pues, en sí mismo; el poder del Estado es para él la esencia opresora y lo malo, porque en vez de ser lo igual, es sencillamente lo desigual con respecto a la individualidad. La riqueza, por el contrario, es lo bueno; tiende al goce universal, se entrega y procura a todos la conciencia de su sí mismo. La riqueza es bienestar universal en sí; y si niega algún beneficio y no complace a todas y cada una de las necesidades, esto constituye una contingencia que no menoscaba para nada su esencia necesaria universal, que es comunicarse a todos los singulares y ser una donadora con miles de manos.[81]

Pero, en un segundo momento, la riqueza aparece como lo malo, ya que mantiene la dispersión y la competencia entre los individuos, sin garantizar a cada una de las individualidades su realización. En contraste, el Estado aparece como lo bueno, por-

[81] Hegel, FdE, p. 295.

que ofrece a los individuos seguridad frente a las contingencias que pueden enfrentar en la búsqueda de su bienestar privado. Además el Estado le ofrece un medio de realización universal, en tanto le permite cultivar su vínculo con los otros.

> Por este lado, le expresa el poder del Estado su esencia; este poder es, de una parte, la ley estable y, de otra, el gobierno y el mandato que ordena los movimientos singulares del obrar universal; lo uno es la sustancia simple misma, lo otro el obrar que se anima y mantiene a sí mismo y anima y mantiene a todos. El individuo encuentra, por tanto, expresados, organizados y actualizados así su fundamento y su esencia. Por el contrario, con el goce de la riqueza el individuo no experimenta su esencia universal, sino que adquiere solamente la conciencia precaria y el goce de sí mismo como una singularidad que es para sí y de la desigualdad con su esencia. Los conceptos de lo bueno y lo malo asumen aquí, por tanto, un contenido contrapuesto al anterior.[82]

Frente a estos juicios contrapuestos Hegel concluye que la esencia del orden social no se encuentra ni en la riqueza (lo económico), ni en el Estado. El gobierno de la sociedad no puede abandonarse ni a una supuesta mano invisible, ni a un Estado omnipresente. Más allá de la falsa alternativa mercado libre o planificación estatal, el reto de las sociedades modernas es llegar a constituir una organización diferenciada, donde tanto el mercado, como el Estado, se conjuguen en el proceso de integración de la unidad social. De acuerdo con la perspectiva hegeliana, esto sólo es posible superando el extrañamiento propio de esta situación, pero manteniendo, al mismo tiempo, la diferenciación entre los distintos niveles que componen la estructura social. La oposición entre el Estado y el resto de la sociedad llega a su extremo en el llamado antiguo régimen, en donde, por un lado, el monarca absolutista

[82] Hegel, FdE, pp. 295-296.

afirma: "El Estado soy yo", y, por otro lado, los súbditos defienden la consigna: la soberanía reside en el pueblo, el Estado somos nosotros. Oposición que manifiesta la presencia de las condiciones que propician el desencadenamiento de la revolución, la cual anuncia el arribo al tercer momento de esta filosofía de la historia: la recuperación de la unidad mediada, de la unidad del espíritu en el Estado de Derecho.

La importancia que tiene para Hegel la Revolución francesa es que en ella se esboza la *idea* del Estado de Derecho; es esta idea la que expone en su *Filosofía del derecho*. Es muy importante tener en cuenta que la descripción que se ofrece en esta obra no corresponde a un Estado particular, sino a una organización estatal ideal que, sin embargo, pretende condensar en su organización las diferentes aspiraciones surgidas en la historia de las luchas de liberación. Hegel asume, por tanto, que la noción de Estado que subyace a su *Filosofía del derecho* tiene un carácter normativo, pero al mismo tiempo niega categóricamente que éste sea una mera utopía. Se trata, para él, de la modalidad de orden estatal que corresponde al devenir histórico, es decir, aquella organización que permite realizar la aspiración de libertad de los individuos y, al mismo tiempo, ofrece la seguridad y estabilidad indispensables para conservar la unidad social.

> La idea del Estado en los tiempos modernos tiene la propiedad de que el Estado es la realización de la libertad, no según el capricho subjetivo, sino según el concepto de la voluntad, es decir, según su universalidad y divinidad. Los Estados incompletos son aquellos en los cuales la idea del Estado todavía está esbozada y donde sus determinaciones particulares no han llegado a la autonomía libre [...] La esencia del Estado moderno consiste en que lo universal se encuentra ligado a la plena libertad de la particularidad y al bienestar de los individuos; por tanto, el interés de la familia y la sociedad civil tiene que reunirse en el Estado; pero la universalidad de la finalidad no puede progresar sin el propio saber y querer de la par-

ticularidad, la cual tiene que conservar su derecho. Por tanto lo universal tiene que ser activo, pero, por otro lado, la subjetividad debe desarrollarse plena y vitalmente. Sólo en la medida de que ambos momentos subsisten en su fuerza, es que hay que considerar al Estado como un Estado articulado y verdaderamente organizado.[83]

Lo primero que llama la atención de la *Filosofía del derecho* es que no se limita a un análisis del derecho y de la organización estatal que lo sustenta, sino que aborda la reconstrucción de la organización social en su conjunto. Esta amplitud de temas ya encierra la tesis fundamental del trabajo. Para Hegel el Estado tiene que ser la expresión de toda la dinámica social y no una instancia externa o separada de ella. En este sentido la discusión central no es, como en la teoría del Estado tradicional, qué tipo de gobierno debe elegirse, sino cómo se establecen los vínculos entre lo estatal y lo social. Ello no quiere decir que el tema del tipo de gobierno no sea importante, pero la determinación de la modalidad de gobierno depende de la unidad social. De la misma manera, de acuerdo con Hegel, el aspecto esencial del derecho no se encuentra en las normas que emanan del poder legislativo estatal, sino en la relación que existe entre la legislación y el resto de las normas que orientan las acciones sociales. Un gobierno, por ejemplo, puede crear una legislación adecuada para garantizar la libertad; pero si en la sociedad no se encuentra una cultura política que corresponda con esa legislación, en especial si en la relación entre los individuos se carece del reconocimiento jurídico, entonces las normas jurídicas no serán efectivas.

En otras palabras, la tesis hegeliana consiste en mantener que tanto la eficiencia (en el nivel práctico) como la comprensión (en el nivel teórico) del Estado y el derecho dependen de su conexión con la unidad social. Esta tesis implica, a su vez, la afirmación de que la política es irreductible a lo estatal. La política es un atributo de

[83] Hegel, FdD, § 260 Adición.

la unidad social, porque ella es la actividad humana por excelencia, en donde está en juego la definición de los fines colectivos y los medios para realizarlos y, con ello, la constitución de la identidad colectiva, así como las identidades particulares de sus miembros. La actividad política, junto con la pluralidad y los conflictos que en ella se producen, son la *manifestación de la acción libre*. El Estado es la expresión suprema de la política, pues en él esta actividad se toma consciente, pero nunca la agota; el sistema político trasciende a las instituciones estatales. Para lograr un auténtico control del poder estatal no basta con los procedimientos y las organizaciones diseñados por una ingeniería institucional, por más sofisticada que ésta sea, siempre se requiere de una amplia participación ciudadana, para evitar que el representante del soberano, se apropie de ese poder.

Precisamente su crítica a la democracia es que no encuentra en esa modalidad de organización del poder político una garantía de que los individuos se formen como ciudadanos y, por tanto, a pesar de las declaraciones bien intencionadas sobre la soberanía popular, en realidad se excluye al pueblo de la participación en el poder político. Hegel considera que el derecho a votar y ser votado cada determinado periodo, no es un elemento suficiente para lograr la adecuada formación ciudadana; esta última requiere de una participación política cotidiana. Para crear las condiciones que permitan esa amplia participación, es menester crear un sistema institucional que sirva como mediación entre las actividades cotidianas de los individuos y los asuntos políticos-estatales. Ésta es la función que realizan las organizaciones ciudadanas que componen la sociedad civil.

Hegel sostiene que la primera peculiaridad de los Estados modernos no debe buscarse en sus instituciones, ni en la forma de su gobierno, sino en la mediación que establece con el ámbito privado a través del desarrollo de la sociedad civil.

> La sociedad civil es la diferencia que se coloca entre la familia y el Estado, aunque el perfeccionamiento de ella se sigue más tarde que el del Estado, ya que la diferencia presupone al

> Estado, al cual ella para subsistir tiene que tener ante sí como autónomo. La creación de la sociedad civil pertenece por lo demás al mundo moderno, el cual sólo deja que hagan su derecho a todas las determinaciones de la idea.[84]

Mientras las sociedades tradicionales se caracterizan por la dualidad privado y público, lo propio de las sociedades modernas se localiza en el desarrollo de la sociedad civil, como mediación entre estas dos esferas de la sociedad. En tanto mediación, la sociedad civil no es un ámbito situado estáticamente entre lo privado y lo público, sino un tránsito continuo entre ellos, que los unifica. La sociedad civil es, al mismo tiempo, parte de la esfera privada y de la pública; es el lugar donde las particulares, en la medida que ejercen su libertad individual, se forman como ciudadanos. En este sentido la sociedad civil no es una realidad homogénea, sino que se encuentra conformada por distintos niveles, que hacen posible la realización de la individualidad de los particulares y, posteriormente, la coordinación de los individuos, que da lugar a la base de la unidad política que culmina en la constitución del Estado.

> En la sociedad civil cada uno es su propio fin, toda otra cosa es nada para él. Pero sin la referencia al otro, él no puede alcanzar la esfera de su finalidad: estos otros son medios para la finalidad del particular. Pero la finalidad particular, mediante la referencia al otro, conforma la universalidad, y se satisface satisfaciendo, a la vez, al bienestar del otro.[85]

En la sociedad civil cada individuo empieza, en el *sistema de las necesidades* (el mercado), por ver a los otros como simples medios para alcanzar sus fines; el objetivo de su formación es, precisamente, que los individuos lleguen a reconocerse de manera recíproca como fines en sí mismos (la esencia del reconocimiento jurídico). El impulso que hace posible la formación moral y polí-

[84] Hegel, FdD, § 182 Adición.
[85] *Idem.*

tica de los individuos es el conflicto. Hegel retoma la descripción del estado de naturaleza que encontramos en la teoría de Hobbes y la sitúa en el primer nivel de la sociedad civil. Para apoyar esta perspectiva recordemos que, según Hobbes, es el conflicto el medio que hace posible el desarrollo de la racionalidad, la cual permite a los individuos reconocer la necesidad de establecer un sistema de normas comunes que regule su coexistencia. Esta tesis es asumida también en la descripción hegeliana de la sociedad civil. Sin embargo, hay una diferencia importante entre estos dos autores; para Hegel, en contraste con Hobbes, el conflicto no es sólo un efecto de un conato natural de autoconservación, sino un fenómeno que ya tiene una realidad civil, en donde está en juego un reconocimiento de las particularidades en pugna. El conflicto puede ser un elemento de formación de los individuos porque en él siempre se hace referencia a una cuestión moral.

Por otra parte, en los conflictos que surgen en la sociedad civil, cada uno de los rivales ve al otro no como una exterioridad absoluta, sino como una persona. Ello presupone que en estas confrontaciones se encuentra implícita la referencia a un sistema de normas comunes, sustentado en el Estado (no perdamos de vista que el Estado es anterior, cronológicamente, al desarrollo de la sociedad civil autónoma). La función del Estado es, desde esta perspectiva, civilizar los conflictos, sin que por ello se tenga que negar que en gran parte de los conflictos históricos concretos el Estado ha sido y es juez y parte. Uno de los ideales centrales del conflicto político es transformar al Estado en una entidad imparcial; imparcialidad que se alcanza, no situando al Estado en un mítico lugar trascendente de los intereses particulares, sino incorporando estos a su seno, haciendo del Estado una realidad tan plural como la sociedad civil en la que se apoya. La legalidad que impone el Estado de Derecho hace que los conflictos de la sociedad civil no sean luchas a muerte, enfrentamientos de la forma *todo o nada*, sino conflictos con un grado de intensidad menor, de la forma *más o menos*. La civilidad del conflicto permite conjugar su presencia con la unidad del orden social.

En el pensamiento político tradicional el término sociedad civil era sinónimo de sistema político, en la filosofía hegeliana se establece con claridad una diferenciación entre sociedad civil y Estado. El hecho de que Hegel utilice el término sociedad civil para denominar la mediación entre la esfera privada (familia) y la esfera pública (Estado) indica que para él ese ámbito intermedio es ya una realidad política. Dicho de otra manera, en la teoría hegeliana el sistema político trasciende a lo estatal. Aunque el Estado es el punto de referencia central, culminante, de la práctica política, esta última también se desarrolla en la sociedad civil. En la dinámica política se compenetran el Estado y la sociedad civil; hay elementos estatales que se expanden hacia la sociedad civil –por ejemplo la administración de la justicia–, como aspectos de la sociedad civil que se introducen en el Estado –como la representación corporativa en el Poder Legislativo–. Incluso en los niveles que parecen más apolíticos de la sociedad civil está presente la dimensión política; tal es el caso del mercado. Si bien éste se define como un sistema de las necesidades, ya que en él se realiza la función económica de la distribución de los bienes producidos; paralelamente se cumple en él una tarea política fundamental, a saber: expandir el reconocimiento jurídico del que emerge la legalidad estatal. El mercado posibilita la superación del reconocimiento afectivo inmediato propio de la familia y produce, a través de las relaciones contractuales, la generalización del reconocimiento jurídico basado en la forma persona (sujeto de derechos y deberes). El desarrollo de una economía mercantil es visto desde esta perspectiva como una condición necesaria de la transición de los Estados patrimonialistas basados en el reconocimiento distintivo de la esfera privada, al Estado de Derecho, donde el poder estatal deja de ser considerado el patrimonio de un grupo particular para convertirse en un bien público del que ninguna persona particular puede apropiarse.

En cierta manera toda la estrategia argumentativa de Hegel se dirige a diferenciar en la práctica política entre lo que en este trabajo hemos llamado lo político (el conflicto en torno al *consensus iuris*) y lo gubernativo (*policy* –la administración del orden públi-

co); para, después, situar lo político en el primer momento o nivel de sociedad civil (el sistema de las necesidades, el mercado) y lo gubernativo en el Estado, así como en las organizaciones ciudadanas que cooperan con éste. De esta manera, se salva la imagen del Estado como unidad superior, inmaculada, situada por encima de los desgarramientos que recorren la sociedad civil. Éste es el punto en el que las interpretaciones que hacen de Hegel un pensador conservador, estatalista, encuentran su fortaleza. Mi intención no es cuestionar estas interpretaciones; lejos de ello, creo que ellas encierran una verdad, ya que lo político y lo gubernativo son aspectos inseparables de la política. Ello quiere decir, en este caso, que el Estado nunca podrá ser considerado como una instancia neutral, en la cual se supriman o superen los conflictos emanados de lo político; por el contrario, estos últimos adquieren en el ámbito estatal una dinámica propia.

Sin embargo, la debilidad de las interpretaciones que ven en Hegel sólo un apologista del Estado pierde de vista la riqueza que encierra su filosofía política. Hegel es un hombre que vive entre dos aguas, pues si bien es innegable que su posición expresa un tradicionalismo lleno de nostalgia por la pérdida de una comunidad orgánica, por otra parte, comprendió con precisión las características básicas de las sociedades modernas y sus sistemas políticos. La *Filosofía del derecho* es un gran intento de conciliar sus ideales con la realidad que impera en los Estados-Nación de su tiempo. Desde mi punto de vista, la actualidad de su pensamiento no reside en la propuesta de organización gubernamental para lograr esa conciliación, sino en su descripción del orden social y político de la modernidad y en la definición ampliada de los conceptos de Estado, derecho y sociedad civil que se utilizan en ella. Al mismo tiempo, la tesis de que el conflicto político implica una lucha por el reconocimiento nos permite superar la identificación entre la política y lo estatal que ha predominado en el pensamiento político. A partir de esa tesis, el centro de atención se desplaza desde la discusión en torno a las formas de gobierno, a la relación existente entre el Estado y el resto del sistema político.

La tragedia de la eticidad

En las interpretaciones recientes de la filosofía hegeliana se ha expuesto la tesis de que en ella se da una supresión de la intersubjetividad (*Verdrängung der Intersubjektivität*). De acuerdo con estas interpretaciones, en los *escritos de juventud*, Hegel cuestiona radicalmente los supuestos de las filosofías de la conciencia, esto es, aquellas filosofías modernas que parten de la certeza de la autoconciencia individual (*cogito, ergo sum*). Como hemos apuntado, para él la autoconciencia es el resultado de un proceso de formación a través del trabajo y la interacción y, por tanto, toda autoconciencia implica la existencia del mundo humano. De esta manera, en dichos trabajos se esboza el concepto de *intersubjetividad*, en el cual la certeza se desplaza del Yo a la coordinación práctica del Nosotros. Sin embargo, según estos intérpretes, a partir de la *Fenomenología del espíritu* se suprime el concepto de intersubjetividad para dar lugar a la noción de un macrosujeto, a saber: el espíritu.

Por una parte, estas interpretaciones son trivialmente verdaderas. Es evidente que en Hegel no hay un *giro lingüístico* en sentido estricto ni, por tanto, una teoría del significado que permita fundamentar de manera adecuada la noción de intersubjetividad. En su filosofía se utiliza todavía la noción tradicional de significado, en donde se identifica a éste con una entidad ideal, diferenciada del significante y su uso social. Por otra parte, también es cierto que en su filosofía la sustancia única (la totalidad que subsiste por sí misma) se comprende como sujeto ("todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida, como sujeto"). Esta sustancia-sujeto única es el Espíritu, el cual, en la unidad de su desarrollo se identifica a su vez con Dios. Ello parece confirmar la crítica que encierran este tipo de interpretaciones.

Sin embargo, antes de tratar a Hegel como un perro muerto, vale la pena hacer una observación matizada por las objeciones de estas críticas. A diferencia del cristianismo oficial, en la filosofía

hegeliana la noción de Dios no denota una entidad trascendente, sino que remite a un orden inmanente que se desenvuelve en la historia. Esto indica que en ella predomina una concepción cosmocéntrica de la divinidad, alejada del antropocentrismo que predomina en la religiosidad del sentido común en nuestra cultura. Esta observación sobre su concepción teológica debe permitir distanciarnos de la rapidez con la que se desechan las bases del sistema hegeliano en esas interpretaciones. De hecho, anticipándose a este tipo de críticas (que ya conocía por los ataques que se dirigían al panteísmo de Spinoza), Hegel afirma lo siguiente:

> Si al concebir a Dios como la sustancia una indignó a la época en que esta determinación fue expresada, la razón de ello estriba, en parte, en el instinto de que en dicha concepción la conciencia de sí desaparecería en vez de mantenerse; pero, de otra parte, lo contrario de esto, lo que mantiene al pensamiento como pensamiento, la universalidad en cuanto tal, es la misma simplicidad o la sustancialidad indistinta, inmóvil; y si, en tercer lugar, el pensamiento unifica el ser de la conciencia consigo mismo y capta la inmediatez o la intuición como pensamiento, se trata de saber además si esta intuición intelectual no recae de nuevo en la simplicidad inerte y presenta la realidad misma de un modo irreal.

La cuestión que se plantea Hegel en este texto es pensar si la sustancia-sujeto única lleva a suprimir la conciencia de sí (la autoconciencia) y con ella la intersubjetividad en la que esta forma. A lo que responde:

> La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento de ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la pura y simple negatividad y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es

> de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad originaria en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal.[86]

Para Hegel, suprimir la autoconciencia y la intersubjetividad es caer en la simplicidad inerte, en donde la realidad misma se convierte en una irrealidad, porque se ha abolido la pluralidad constitutiva de lo real. Para Hegel la sustancia-sujeto verdadera, lo Absoluto, no es la vacía tautología A = A, sino la ya mencionada *identidad de la identidad y la no identidad* (A = A + –A). El Espíritu no es un macro-sujeto homogéneo, sino que su unidad es algo que se construye mediante los conflictos que emanan de una realidad plural. La voluntad general no es una realidad dada, sino un elemento que se forma políticamente. Lo mismo sucede con los sujetos particulares; en los individuos, la voluntad no es una sustancia simple que viene con ellos al mundo, sino algo que se forma en los conflictos inherentes a su proceso de socialización (por eso la lucha por el reconocimiento es un fenómeno que se da también al interior de la subjetividad). El *Yo* se forma en la interacción con el otro y sólo se puede mantener como tal en la medida que se conserva esa alteridad. Al sujeto que se identifica plenamente con la realidad, que logra la unidad inmediata de su deseo y lo real, le sucede lo que a Narciso: desaparece.

Lo que se plantea en la filosofía hegeliana es una crítica radical a la noción de sujeto tradicional, aquella que se maneja en la filosofía moderna desde Nicolás de Cusa a Fichte. No se trata de negar el concepto de sujeto, como hacen algunas filosofías recientes, sino cuestionar la idea de la subjetividad como sustancia, como unidad dada –diferenciada tanto de lo objetivo, como de las otras subjetividades–, en donde se localiza la supuesta esencia del sujeto. El sujeto no es constituyente del mundo, sino constituido

[86] Hegel, FdE, pp. 15-16.

por éste. Para Hegel hablar de sujeto implica siempre ya lo que hoy se denomina intersubjetividad. El sujeto se forma en un medio intersubjetivo en referencia a otro radicalmente diferente (sujetos, objetos y medios). Cuando hay una identidad inmediata entre dos individuos no se genera un proceso de formación de la autonomía constitutiva del sujeto, simplemente cada *yo* percibe en el *tú* su propia imagen. El *yo* y el *tú* se mantienen como amigos que no requieren cuestionar su forma de vida particular. En cambio, cuando el otro es el enemigo (la *diferencia ética*), cada uno tiene que buscar los elementos para justificar y mantener su propia identidad y, con ello, se pone en tela de juicio la simplicidad inerte de la tautología Yo = Yo, lo cual crea las condiciones para que cada sujeto cobre conciencia de que su identidad presupone un mundo.

La relación que genera la dinámica y la pluralidad propias de la intersubjetividad no es el vínculo entre un emisor y un receptor bajo una pretensión comunicativa, sino la relación amigo-enemigo con su pretensión instrumental característica. Para ser más exactos, la primera tendencia en la dimensión intersubjetiva es la búsqueda de la identificación inmediata; pero la duplicidad del Yo, es decir, la relación donde el tú es un mero reflejo de yo, conduce a una situación estática. Solamente la aparición de la alteridad, en donde el tú aparece como el enemigo, introduce el impulso hacia la transformación cualitativa que define el devenir histórico en la filosofía hegeliana. El ideal de un reconocimiento recíproco entre individuos que, a pesar de percibir sus diferencias, se asumen como personas iguales en un proceso comunicativo, es el producto de una historia de conflictos sociales.[87]

Desde mi punto de vista, el problema de la filosofía hegeliana no reside en la supresión de la intersubjetividad, sino en negar la relación indisoluble que existe entre esta última dimensión y lo trágico. La intersubjetividad presupone a la pluralidad en un senti-

[87]Frente a esta observación, Habermas puede responder que la intencionalidad comunicativa tiene una prioridad normativa, es decir, en términos de validez y no de génesis. Esto puede ser cierto, pero si el objetivo no sólo es determinar el criterio normativo de la teoría crítica, sino también desarrollar su instrumental empírico, se deben analizar las consecuencias de la prioridad genética de la relación conflictiva.

do radical, esto es, cuando hablamos de la pluralidad del mundo humano no sólo nos referimos a la diversidad sino también a las diferencias irreductibles que aparecen en él. Cuando se asume la prioridad de la dimensión intersubjetiva, al mismo tiempo debe aceptarse la prioridad del conflicto sobre el orden, porque aquél no es un fenómeno contingente, que se origina por una distribución desigual de los bienes y/o del poder, o bien, por una conducta anómica individual. El conflicto es resultado de la pluralidad constitutiva de la intersubjetividad. En la mayoría de los conflictos sociales encontramos una confrontación entre distintas concepciones del bien, que es lo propio de la situación trágica, y no la lucha entre el bien y el mal, que define al pensamiento mítico y épico. La pluralidad de concepciones del bien, denota la ausencia de un bien absoluto, que pueda permitir el acuerdo o la reconciliación. Esta ausencia, a su vez, nos indica que la noción de un bien común o general, en el que pueda sustentarse el orden civil de la sociedad, es una construcción contingente de la práctica humana.

Precisamente, en la política se entrelazan lo político (el conflicto) y lo gubernativo (la capacidad de dirigir y administrar), porque no existe un bien universal y necesario que permita definir de antemano su fin y, con ello, la posibilidad de reducir esa actividad a su aspecto técnico-administrativo. El *primer problema* de la práctica política consiste en dotar de un contenido a la noción *bien común*, que hace posible construir el orden civil. Si la constitución del orden civil requiere definir un bien común en un contexto particular, cualquiera que sea la determinación de éste, siempre supondrá la negación o supresión de otras posibilidades. La política no es el terreno propicio del *alma bella*, pues toda decisión a favor de un valor o escala jerárquica de ellos, implica una culpa o transgresión de otro valor o ponderación de ellos. Lo trágico inherente a la decisión se hace presente en todos los campos de la acción humana; pero, lo específico de la práctica política es que esa decisión se liga a las instituciones que configuran el orden civil, en donde se precisa acceder a un concepto compartido de justicia.

Resulta curiosa esta crítica, porque Hegel es uno de los mejores intérpretes del fenómeno trágico. Sin embargo, para él lo trágico está circunscrito a un contexto histórico particular, es decir, lo trágico no es un atributo esencial del Espíritu, sino una manifestación de la negatividad que hace posible la realización y reconciliación de este último. Quizá la mejor manera de explicar esta crítica sea recurrir a la idea de tragedia que el propio Hegel expone, para después utilizarla en contra de su pretensión unificadora. Para Hegel la tragedia es el resultado de la escisión de la eticidad.

> Así la tragedia consiste en que la naturaleza ética se separa de sí y, para no implicarse con ella, se opone, como un destino, a su naturaleza inorgánica y, mediante el reconocimiento del mismo, se reconcilia en la lucha con la esencia divina como la unidad de ambos [...][88]

En la tragedia se escenifica la escisión de lo social en potencias que, en su enfrentamiento, cada una aduce sus propias razones. Se trata de la aparición de la relación amigo-enemigo; pero, la dinámica trágica impide que los espectadores se identifiquen con uno u otro de los contendientes; esta distancia se logra exponiendo las justificaciones de cada uno. En la medida en que la tragedia expone la pluralidad humana, se convierte en un discurso superior que nos remite de inmediato a los límites del mundo.

> Este más elevado lenguaje, la tragedia, compendia, pues, más de cerca la dispersión de los momentos del mundo esencial y actuante; la sustancia de lo divino se desdobla, con arreglo a la naturaleza del concepto, en sus figuras y su movimiento es también conforme a él. En cuanto a la forma, el lenguaje, al entrar en el contenido, deja de ser narrativo, del mismo modo que el contenido [deja de ser] un contenido representado. Es el mismo héroe quien habla y la representación muestra al auditor, que es al mismo tiempo espectador, hombres auto-

[88] Hegel, SMTCDN, p. 76.

> conscientes que conocen y saben decir su derecho y su fin, la fuerza y la voluntad de su determinación. Son artistas que no expresan, como en el lenguaje que en la vida real acompaña al obrar usual, no consciente, natural, e ingenuamente, lo exterior de sus decisiones y de sus empresas, sino que exteriorizan la íntima esencia, demuestran el derecho de su actuar y expresan serena y determinadamente el *pathos* al que pertenecen, libres de circunstancias contingentes y de la particularidad de las personalidades, en su individualidad universal. La existencia de estos caracteres, finalmente, hombres reales que revisten la personalidad de los héroes y los presentan en un lenguaje real, que no es un lenguaje narrativo, sino el suyo propio.[89]

En la narración unificamos los acontecimientos del pasado mediante un fin presente o futuro; en cambio, en la tragedia se escenifica a la pluralidad y su escisión, sin ninguna unificación. Se trata de la manifestación del puro desgarramiento. Por eso, la tragedia no es un lenguaje narrativo (representación de hechos unificados), sino expresivo. Se expresan el derecho subjetivo que cada uno de los participantes esgrime. En esta confrontación la única unidad aparece como algo externo, trascendente, que se impone a todos como un destino, ajeno a sus intenciones. De esta manera, esa supuesta unidad no lo es realmente, porque se mantiene la escisión entre lo universal y lo particular. Tampoco es un lenguaje cotidiano, porque los individuos en la vida diaria actúan conforme a sus creencias, sin verse en la necesidad de expresar y defender el fundamento de esas creencias; en cambio los héroes trágicos se ven forzados a hablar como "hombres autoconscientes que conocen y saben decir su derecho y su fin, la fuerza y la voluntad de su autodeterminación". Desde esta perspectiva, los personajes trágicos interesan, no como particularidades, sino como encarnación de la pretensión de validez universal de sus derechos.

[89] Hegel, FdE, p. 425.

Aunque los caracteres tienen que ser encarnados por hombres reales (los actores), éstos se ven obligados a utilizar una máscara, para ocultar su particularidad y destacar, así, la universalidad de su individualidad.

Para Hegel la tragedia denota la disolución de la comunidad tradicional, la ruptura de la bella totalidad. En especial, la tragedia *Antígona* de Sófocles es, para él, la representación paradigmática del conflicto surgido entre el derecho privado de la familia y el derecho público de la polis, que culmina en el extrañamiento propio de la segunda etapa de su filosofía de la historia. El conflicto trágico queda reducido a ser un momento del proceso de realización del Espíritu. Se trata de un momento importante, porque, de acuerdo con su perspectiva, el conflicto trágico es el primer paso en la formación de la individualidad. La tesis es que la experiencia de la tragedia (la escisión de la eticidad) obliga a los individuos a buscar una justificación racional de sus creencias más allá de la autoridad de la tradición. Sin embargo, por más importancia que se otorgue al conflicto trágico, se plantea, al mismo tiempo, la posibilidad de su superación a través de un orden social capaz de reconciliar las individualidades. En este sentido, la filosofía de la historia hegeliana no se escribe con lenguaje trágico, sino con el lenguaje de una narración, en donde los males que sufren las particularidades en el devenir, se anulan ante la realización de un fin: la liberación. Es ante este fin último que se unifican las potencias sociales en la obra común que es la historia universal.

> Siendo la historia el desarrollo de la naturaleza divina en un elemento particular y determinado, no puede satisfacer ni haber en ella más que un conocimiento determinado. Tiene que haber llegado, en fin, necesariamente, el tiempo de concebir también esta rica producción de la raza creadora que se llama historia universal. Nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la naturaleza. Nuestra conside-

> ración es, por tanto, una Teodicea, una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas: se propuso concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo.[90]

Si bien en la filosofía política hegeliana el conflicto aparece como un fenómeno que hace posible el progreso tanto del sistema institucional como de los sujetos individuales, en ella también se subordinan los conflictos a la narrativa de una Teodicea. Con ello se vuelve a la tesis tradicional de la metafísica platónica, donde el conflicto es lo contingente, mientras el orden es lo universal y necesario; sólo que ahora el conflicto se ha convertido, además, en un instrumento del desarrollo histórico del orden. El desligar al conflicto de su dimensión trágica conduce, paradójicamente, a negar o neutralizar lo político para afirmar que la política puede llegar a convertirse en una técnica gubernativa racional (aquí se encuentra la razón de la apología de lo estatal que encontramos en la filosofía hegeliana).

Ninguna narración, fundamentada de manera racional, puede negar o superar lo trágico inherente al devenir temporal. Si en la filosofía hegeliana se niega lo trágico, se debe a que en ella se introduce el presupuesto de que la historia es el despliegue temporal de un orden divino, por lo que, además, se considera que se puede acceder a una narración verdadera, única, del devenir histórico. En este punto se puede recurrir de nuevo a la crítica que dirige Hobbes a la tradición platónica y adaptarla a la noción de orden histórico: ningún conjunto de acontecimientos históricos particulares, por más amplio y ordenado que se presente, permite concluir la existencia de un orden universal y necesario. Por otra parte, la justificación lógica con la cual Hegel pretende convertir la idea de orden universal en una evidencia tampoco permite deducir su exis-

[90] Hegel, FH, p. 56.

tencia.[91] No existe un camino para justificar racionalmente el presupuesto que introduce Hegel como apoyo de su filosofía de la historia. No hay una sola narración de la historia, esta se encuentra conformada por una multiplicidad de narraciones que no pueden reducirse a la unidad. Un solo acontecimiento histórico puede entrar en diversas narraciones verdaderas y, de esta manera, adquirir una diversidad de sentidos. Precisamente, la presencia de esa multiplicidad de historias nos remite al irreductible carácter trágico de la historia.

[91] Se trata de la misma crítica que desarrolla Kant frente a la prueba ontológica de San Anselmo: 1. Dios es la suma perfección. 2. La perfección incluye la existencia. 3. Por tanto, Dios existe. Éste es un silogismo formalmente válido, pero de él no se puede deducir la existencia de Dios ("La existencia no es un predicado"). El propio Hegel admite que las "pruebas metafísicas de la existencia de Dios son ya obsoletas; sin embargo, él cree que posee una nueva prueba definitiva que consiste en identificar a la divinidad con el orden empírico (la famosa dialéctica de lo finito y lo infinito). Pero esta prueba tampoco resulta ser definitiva, pues, entre otras cosas contradice la idea de que el orden es una construcción contingente de la acción humana; idea que se sustenta, a su vez, en la existencia de una pluralidad de órdenes irreductibles entre sí.

CAPÍTULO 3

NARRACIÓN Y POLÍTICA

Si la necesidad pudiera penetrar
en un solo instante, no se trataría
ya del pasado y del porvenir

KIERKEGAARD

EL TIEMPO no es simple sucesión de instantes homogéneos, sino devenir percibido, en donde se encuentra implícita una significatividad, la cual se manifiesta, generalmente, como una narración. Ella hace posible reducir la complejidad del devenir mediante la selección de un conjunto de eventos que se unifican en un orden cronológico. El error de las filosofías de la historia consiste en haber creído que la significatividad, inherente a la percepción del devenir, podía llegar a fundamentarse como un conocimiento verdadero. El presupuesto ontológico en el que se sustenta esta creencia es la idea de que en la historia se desenvuelve un orden objetivo. De acuerdo con este presupuesto, la multiplicidad de narraciones podrían englobarse en una gran narración sobre la historia universal, en la que se revelaría el sentido de esta última. El progreso técnico, que caracteriza a las sociedades modernas, ofreció un aparente sustento empírico a la secularización de la noción judeocristiana de perfeccionamiento para, de esta manera, interpretar la historia como un proceso formativo de la humanidad en los diferentes campos de la sociedad. Es decir, el avance técnico no sólo fue considerado un medio para dominar el medio natural, sino también como un síntoma del perfeccionamiento moral y político de los hombres.

Los acontecimientos históricos del siglo XX se han encargado de demostrar que no existe una conexión necesaria entre el desarrollo tecnológico y la formación moral y política de los seres humanos. Por otra parte, contra las pretensiones de una razón que no asume sus límites, la diversidad de conflictos políticos ha hecho

patente que no es posible unificar la multiplicidad de narraciones históricas y la pluralidad de sentidos que en ellas se encierran, en una metanarración. Aunque su estricta concepción teleológica dotó a las filosofías de la historia de un gran poder motivacional, el subordinar la temporalidad histórica a una necesidad trascendente les impidió desarrollar la sensibilidad para llegar a comprender la especificidad de la práctica política. La tesis de que la historia es un proceso de realización de un fin predeterminado hizo pensar que era posible llegar a neutralizar el conflicto en torno a lo político para, de esta manera, reducir la política a su aspecto gubernativo, esto es, a una técnica de administración de los medios más adecuados para acceder a esa supuesta meta. En oposición a las filosofías de la historia, la tesis central de este capítulo es que las narraciones, en donde se condensa la significatividad que acompaña a la percepción del devenir, en primer lugar cumplen una función práctica: la de orientar las acciones y constituir las identidades individuales y colectivas. Al mismo tiempo, se afirma que el contenido de esas narraciones se encuentra determinado por la dinámica de la dimensión intersubjetiva y no por el conocimiento de un orden metafísico.

Para Kant la significatividad implícita en la percepción del devenir histórico puede servir para construir una narración reflexiva de la historia que sea útil tanto al trabajo empírico como a la práctica política. En tanto construcciones teóricas, estas narraciones lejos de oponerse al análisis empírico deben servirle, porque al reducirse la complejidad histórica mediante la propuesta de un sentido del devenir, se establece una dirección para la recopilación e investigación de los hechos del pasado.

> Significaría una falsa interpretación de mi propósito creer que con esta idea de una historia universal, que implica en cierto sentido un hilo conductor *a priori*, pretendo rechazar la elaboración de la historia, propiamente dicha, la que se concibe de un modo puramente empírico; (esa idea de una historia universal) no es más que un pensamiento acerca de lo que una

cabeza filosófica (por otra parte, bien pertrechada de conocimientos históricos) pudiera intentar también por otros caminos.[92]

La condición para que la narración de la historia reflexiva, filosófica, sea compatible con el trabajo empírico, es asumir que el sentido implícito en la primera no es una verdad sino un camino entre muchos otros posibles, para adentrarse en la complejidad de la realidad histórica, la que siempre rebasará las teorías que se hagan sobre ella. A diferencia de Hegel, Kant es consciente de que por más hechos históricos que se acumulen, nunca se podrá acceder a una certeza sobre la validez del sentido que se propone en la narración reflexiva, entre otras razones, porque al tratarse de un proceso influido por las acciones libres de los seres humanos la historia es el reino por excelencia de la contingencia. Para Kant, en las narraciones reflexivas sobre la historia se establece una mediación entre el uso teórico y el uso práctico de la razón; ello quiere decir que el sentido de esas historias no sólo puede servir para la investigación empírica del pasado, sino también para determinar los fines que se busca alcanzar en el futuro.

Sin embargo, en el momento en que esas narraciones se utilizan como instrumentos de la práctica, política lo que está en juego no es una pretensión de verdad, sino una pretensión de utilidad y, si se quiere dar un sentido crítico también una pretensión de corrección moral.[93] Eso explica por qué Kant, conociendo las críticas de Hume a las teorías del contrato (ninguna sociedad es un producto del contrato), recurre al esquema narrativo *estado de naturaleza-contrato-sociedad civil*, para expresar el principio de justicia en el

[92] Kant, "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", en *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1979, p. 64.

[93] Una narración no tiene que ser verdadera ni moralmente correcta para ser social y/o políticamente eficaz. Precisamente, para entender el papel de las tradicionales narraciones mítico-religiosas, se tienen que analizar desde una perspectiva que no es la de una pretensión de verdad. Por otro lado, también gran parte de las narraciones nacionalistas contradicen de manera ostensible los hechos y exaltan particularidades, en detrimento de los principios de justicia: sin embargo, pueden llegar a cumplir de manera eficiente su función de motivar e integrar las acciones.

que debe sustentarse cualquier orden civil: *Volenti non fit iniura*. Con las teorías del contrato social no se trata de explicar el pasado, sino determinar los fines que debe perseguir un orden civil. La tesis de las narraciones contractualistas explica que la única legitimidad racional de las normas que constituyen el orden civil es el consentimiento de sus miembros y, para hablar con sentido de consentimiento voluntario de los ciudadanos, se requiere que el orden civil garantice, legal y fácticamente, su libertad.

> Aunque esto (la Constitución que promueva la mayor libertad humana) no llegue nunca a producirse, la idea que presenta ese *maximum* como arquetipo es plenamente adecuada para aproximar progresivamente la constitución jurídica de los hombres a la mayor perfección posible (KrV a317/ b374).

Además, Kant no se conforma con mantenerse en el elevado nivel de abstracción en el que se mueven las teorías del contrato social, sino que busca una aproximación entre ese nivel normativo y el nivel empírico, a través de una presunta (*Mutmaßliche*) historia política de la humanidad. Para pensar la historia política de la humanidad como si en ella se narrara la hazaña de la libertad, se requiere reconocer que el devenir histórico no puede considerarse como el efecto de la simple suma de las intenciones individuales. Por eso, Kant, en esa presunta historia, introduce el concepto de *insociable sociabilidad* (*Ungesellige Geselligkeit*), el que presupone que la formación moral y política de la humanidad no es un producto directo del progreso técnico, sino, como ya había sostenido Hobbes, un posible efecto de la historia de los conflictos políticos. Aunque Kant califica esa insociable sociabilidad como un fenómeno natural, para superar un voluntarismo ingenuo, no considera que la formación cultural y política pueda esperarse del desenvolvimiento histórico de un orden objetivo. Por el contrario, para él, la constitución de un orden civil libre requiere de la participación consciente de los ciudadanos. Se puede decir que con el

término sociable insociabilidad Kant se refiere a una alternativa que debe ser aprovechada por la práctica política. Es decir, se trata de asumir una visión teleológica de la historia como orientación de una práctica política crítica, sin negar la contingencia del devenir histórico –en la cual se encuentran las raíces de lo político–, ni tampoco los riesgos inherentes a los conflictos políticos.

El enigma del tiempo

¿Qué es, pues, el tiempo?
Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero
explicarlo al que me lo pregunta, no lo sé.
SAN AGUSTÍN

En tanto el tiempo pasado no es más y el tiempo futuro no es todavía, parece que sólo el tiempo presente es. Pero el presente, en tanto representa la frontera fluida entre el pasado y el futuro, no puede tener ninguna duración, porque si la tuviera podría dividirse en pretérito y porvenir. El instante, entendido como el punto que limita lo que fue de lo que será, carece de toda extensión y, por tanto, tampoco es. De ahí la perplejidad de San Agustín pues, siendo el tiempo la vivencia más familiar resulta, en una primera aproximación, inexplicable. Ahora bien, en la medida en que la experiencia del tiempo se encuentra vinculada a la de movimiento, se puede buscar una salida a esta paradoja mediante el análisis de dicha relación. Es posible distinguir entre movimientos más rápidos y más lentos. La rapidez o lentitud se mide por el tiempo, por lo que este último tiene que ser algo estrechamente relacionado con el movimiento pero, al mismo tiempo, diferenciado de él. Llegamos así a la tesis de que el tiempo no es el movimiento, ni existe sin el movimiento,[94] lo cual parece no llevamos más lejos.

[94] Sobre la relación del tiempo y el movimiento, el análisis aristotélico sigue siendo una referencia fundamental. Consultar *Física*, lib. IV, caps. 10-14. "Queda, pues, en evidencia que el tiempo no es el movimiento, ni existe sin el movimiento [...] el tiempo es número (la medida) del movimiento en la relación anterior-posterior, y que es continuo por responder a un continuo" (cap. 11, 218b-220a).

La alternativa que encuentra San Agustín es considerar al tiempo como movimiento o devenir intuido.[95] Es la permanencia de mi identidad (*yo = yo*), sustentada en la dimensión lingüística del ser humano, la que me sirve como parámetro del devenir del mundo.

> ¿De qué modo se disminuye y consume el futuro que aún no existe y de qué modo crece el pasado que ya no está, si no por existir en el alma las tres cosas: presente, pasado y futuro? El alma espera, atiende y recuerda; de manera que lo que ella espera, a través de aquello a lo que presta atención, pasa a lo que ella recuerda. Nadie niega que el futuro no existe aún, pero en el alma ya existe la espera del futuro. Nadie niega que el pasado ya no está, pero todavía está en el alma la memoria del pasado. Y nadie niega que al presente le falte duración ya que de inmediato se transforma en pasado, pero aún dura la atención a través de la cual lo presente se aleja hacia el pasado (*Confesiones* XI, 28).

La percepción establece en el ininterrumpido y homogéneo devenir las diferencias cualitativas y cuantitativas que nos posibilitan distinguir las dimensiones del tiempo. En tanto la percepción del movimiento de los objetos es lo que permite introducir las diferencias cualitativas que dan una forma al tiempo, San Agustín concluye que no existen tres tiempos, sino tres modos del mismo tiempo: "el pasado del presente es la memoria, el presente del presente es la visión, el futuro del presente es la espera" (*Conf.* XI, 20). Por su parte, el presente ya no se entiende como el efímero instante, sino como la percepción de la duración que se destaca del continuo devenir. El presente, mediante la atención, la memo-

[95] La noción de tiempo como devenir intuido también se encuentra en la base de las filosofías kantiana y hegeliana. "Consiguientemente, el tiempo no es más que una condición subjetiva de nuestra intuición (que es siempre sensible, es decir, en la medida en que somos afectados por objetos) y en sí mismo, fuera del sujeto, no es nada." Kant, *Crítica de la razón pura*. A 35. "[El tiempo] es ser que siendo, no es, y que no siendo es; es el devenir intuido [...] El tiempo es el mismo principio que el yo = yo de la autoconciencia pura, pero es el yo o el concepto puro todavía en su total exterioridad y abstracción, es decir, como el mero devenir intuido [...]" Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 258

ria y la espera, adquiere una extensión dentro de la cual se reúnen el pasado y el futuro. Es la duración determinada (*quantitas*), tanto de nuestras actividades en el mundo, como de los entes que en él encontramos, aquello que nos permite experimentar el tiempo (*quantum*).

¿Ello quiere decir que el tiempo es un mero fenómeno subjetivo? Esta interrogante no tiene una respuesta simple. Por una parte, la noción de *tiempo* implica la realidad del devenir, así como de los ciclos que encontramos en él; pero, por otro lado, del devenir en sí, esto es, con independencia de todo criterio de quien lo percibe, no se puede decir nada. Como hemos apuntado, el tiempo no puede identificarse con el devenir, porque el primero presupone un criterio externo al movimiento que permita establecer la distinción *antes-ahora-después*, es decir, el orden temporal. En este punto podemos acudir a la epistemología hegeliana y afirmar que el concepto de tiempo, como todo concepto, es a la vez objetivo y subjetivo. El aspecto objetivo del concepto tiempo nos remite al devenir, el aspecto subjetivo, al criterio de percepción; estos dos aspectos son inseparables.[96]

Sin embargo, el problema consiste ahora en establecer cómo debe comprenderse el criterio que hace posible la determinación del orden temporal. Si se entiende ese criterio de manera subjetiva, es decir, si se considera que sólo se sustenta en la percepción de un individuo y sus decisiones arbitrarias, entonces el tiempo sería una experiencia privada que no puede ser comunicada. El tiempo se disolvería en una pluralidad de *duraciones* inconmensurables. Supongamos dos individuos que acuden al cine a ver una misma película. Debido a los distintos gustos, a uno le puede parecer que dura mucho, mientras al otro le puede parecer que dura poco. Si se asume que el criterio de percepción del devenir es meramente subjetivo, tampoco se podría decir nada del tiempo como una realidad objetiva. Sabemos que esto no es así. Se puede decir: la película duró dos horas, aunque a uno le pareció mucho

[96] El error de la filosofía de la historia hegeliana consiste en creer que pueden reconciliarse el aspecto objetivo y el aspecto subjetivo que confluyen en la temporalidad.

tiempo y al otro poco. El término *dos horas*, que nos permite comparar las dos vivencias particulares de duración, nos remite a una institución social: *el reloj*. En tanto institución social, el reloj se sustenta en una dimensión intersubjetiva; por ello, cuando se afirma que el tiempo es movimiento intuido no se debe pensar, como en la epistemología tradicional, la intuición del devenir por parte de un individuo aislado. No hay una intuición pura del devenir (una visión del devenir *tal-como-es-en-sí*), sino que siempre se trata de una percepción, la cual a través de su *significatividad* (*Beudeutsamkeit*), hace referencia a una dimensión social.[97] Las duraciones subjetivas (las vivencias privadas del tiempo) presuponen una duración intersubjetiva y, con ella, una significatividad social.

No existe un *tiempo natural*, todo tiempo es parte del mundo humano y, como tal, tiene una forma social dada por la intencionalidad inscrita en la intersubjetividad. Todo tiempo es un *tiempo para...* (*Zeit, um zu*). En el caso de la institución del reloj y los instrumentos de medición ligados a ella, lo que está en juego es establecer una uniformidad que permita, entre otras cosas, coordinar nuestras acciones. Pero esta uniformidad tiene un carácter convencional, que se hace patente cuando se pregunta por la manera de determinarla y controlarla. Se puede advertir que nuestros relojes están controlados por relojes oficiales, que son controlados, a su vez, mediante la actividad de los astrónomos, quienes, a su vez, se remiten al movimiento de la Tierra reflejado en las estrellas. Pero: ¿cómo sabemos que el movimiento de la Tierra es un reloj seguro, es decir, que registra un tiempo uniforme? En primer lugar, ninguna estrella carece de movimiento y, en segundo lugar, la

[97] "No hay ningún tiempo natural, en tanto todo tiempo pertenece esencialmente al ser-ahí. Sin embargo, hay un tiempo mundano (*Weltzeit*). Llamamos tiempo mundano al tiempo, porque éste tiene el carácter de la significatividad, la cual ha sido relegada en la definición aristotélica del tiempo y en la determinación tradicional de éste." Heidegger. "Die Grundprobleme der Phänomenologie", *Gesamtausgabe* (Vorlesungen, 1923-1944, Band 24), a.M., Frankfurt Vittorio Klostermann, 1989, p. 370. Me parece cuestionable la afirmación de que el análisis tradicional del tiempo ha pasado por alto su significatividad, basta recordar el análisis de San Agustín. Pero adentrarse en esta polémica trasciende el tema que ahora nos ocupa.

propia Tierra no tiene un movimiento regular. Ello quiere decir que, en sentido estricto, el llamado *tiempo uniforme* no es directamente observable, sino que se establece a través de convenciones.

> El tiempo uniforme es, entonces, una corriente de tiempo que el astrónomo proyecta en datos observados por medio de ecuaciones matemáticas [...] Para conocer el tiempo uniforme tenemos que conocer las leyes de la mecánica y para conocer estas leyes tenemos que conocer el tiempo uniforme [...] hay solamente un medio de librarse de este círculo: considerar el problema del tiempo uniforme no como cosa de conocimiento, sino de definición. No debemos preguntarnos si es verdad que el tiempo del astrónomo es uniforme; debemos decir que el tiempo astronómico define al tiempo uniforme; llamamos uniforme a una corriente de tiempo para poder tener un patrón al que referir otras clases de flujo temporal.[98]

El tener en cuenta que la uniformidad, propia de la institución del reloj, tiene un carácter convencional, hace posible cuestionar la creencia cotidiana de que la uniformidad atribuida al flujo temporal es un dato primario de la experiencia; algo que está ahí, con independencia de la percepción; a lo que se agrega, posteriormente, la significatividad del mundo social. Por el contrario, la institución del reloj, con su uniformidad, implica ya un proceso de diferenciación o especialización de la significatividad vinculada a la percepción del tiempo. La importancia y actualidad de las reflexiones de San Agustín residen en hacer patente el fenómeno de

[98] Hans Reichenbach, "¿Qué es el tiempo?", en *La filosofía científica*, FCE, México, 1973, p. 155. Para Bergson el concepto científico de tiempo, con su uniformidad, no sólo es un concepto derivado, sino también, al ser representado por una línea (una noción espacial del tiempo), el tiempo pierde su cualidad central, a saber: la movilidad. "Cuando la ciencia positiva habla del tiempo se refiere al movimiento de un determinado móvil T en su trayectoria. Ese movimiento lo elige como representativo del tiempo, y es uniforme por definición. Llamemos T1, T2, T3... etcétera, a puntos que dividen la trayectoria del móvil en partes iguales desde su origen T0 [...] Mas no se trata aquí del fluir del tiempo ni, con mayor razón, de su efecto sobre la conciencia; pues lo que se tiene en cuenta son unos puntos T1, T2, T3... tomados sobre el fluir, jamás el fluir mismo. Bergson, *La evolución creadora*, Espasa-Calpe, México, 1973, p. 292.

la significatividad, como elemento originario de la percepción del tiempo.

La significatividad hace posible que el presente se transforme; éste deja de ser el instante fugaz, carente de extensión, para convertirse en una presencia que posee una duración determinada, en la que confluyen el pasado y el futuro. La significatividad opera como una narración en la que los instantes y acontecimientos del pasado se unen sobre la base de un fin presente, en el que se contempla el futuro. Mediante la significatividad, inherente a la percepción del devenir temporal, el tránsito del presente al futuro aparece como el proceso de realización de un proyecto. El proyecto social, implícito en la percepción de tiempo, es al que puede llamarse historicidad, la cual es un producto contingente que tiene un carácter político.[99] El sentido implícito en la historicidad es siempre un producto humano que, como tal, no puede ser externo a la temporalidad. Cualquier filosofía de la historia, incluida la del propio San Agustín, que pretenda determinar un sentido que trascienda a la temporalidad comete un error categorial.

Una de las aportaciones de San Agustín es haber resaltado, de manera implícita, el aspecto político de la construcción del contenido de la historicidad. El objetivo central de su libro *La ciudad de Dios contra paganos* es rechazar la concepción cíclica del tiempo que predomina en la visión del mundo grecolatina clásica. En ese trabajo se pretenden refutar las acusaciones que se hacían al cristianismo de ser la causa de la decadencia del Imperio romano ("Ha sido en tiempos del cristianismo cuando Roma ha sido devastada [...] Mientras nosotros pudimos ofrecer sacrificios a nuestros dioses, Roma permanecía incólume, Roma estaba floreciente").[100]

[99] La historicidad, en tanto significatividad que encierra un proyecto común, precede, como una condición necesaria, a la constitución de los proyectos de los individuos. La creación de un proyecto que, al unificar las tres dimensiones temporales, otorga una densidad propia al presente, es un requisito indispensable de toda "vida buena", tanto individual como colectiva.

[100] Estas acusaciones provenían no sólo de "paganos", sino que también fueron sostenidas por algunos cristianos. El carácter polémico de la obra de San Agustín se hace patente desde el título del libro primero: "La devastación de Roma no fue castigo de los dioses debido al cristianismo."

El núcleo de estas acusaciones es que el cristianismo rompió con el estricto ritualismo que prevalecía en la Roma imperial y, al hacerlo, introdujo una serie de novedades que cuestionaban el sentido tradicional que regía el orden de esa sociedad.

En contraste con la concepción grecolatina, para San Agustín el tiempo es un engendro divino, ligado al acto de *creación* del Hombre y, como toda criatura, tiene un comienzo y un final. Este teórico cristiano defiende una concepción lineal del tiempo, ligada a una narración de salvación. Según él, mientras "los perversos caminan en círculo", la virtud cristiana sitúa un telos en el futuro, que da sentido al devenir (*la cruz* del presente). De lo que se trata, no es únicamente de la sustitución de la noción cíclica de la temporalidad, por una noción lineal, sino también de un cambio radical de la significatividad histórica. Lo que él afirma es que la historicidad sólo adquiere un sentido por referencia a un comienzo (*la Creación*) y un final (*la Salvación*) absolutos. Mientras la concepción grecolatina clásica se sustenta en el principio *cambiando permanece*, lo cual remite a un cosmos eterno, increado; San Agustín mantiene que lo permanente se encuentra más allá de todo cambio y, por tanto, el tiempo y la eternidad aparecen como niveles heterogéneos. El tiempo tiene un comienzo y un final; en cambio, la eternidad se sitúa en una región trascendente.

De acuerdo con San Agustín, el error de los ciudadanos de Roma, en especial de aquellos que acusan al cristianismo de su decadencia, es el considerar que la eternidad es inmanente a la historia. Esa creencia es la fuente de la frustración y el desencanto ante los avatares del mundo. Desde su perspectiva, ninguna ciudad terrenal es eterna, solo la *Civitas Dei* posee ese atributo. El acceso a esa ciudad eterna representa la *salvación* entendida como fin absoluto con el cual el devenir adquiere un significado y, con ello, se justifican los males que surgen en él. En toda la obra de San Agustín no se encuentra un argumento contundente en contra de la visión cíclica del tiempo. Lo que existe es una narración alternativa, en la que se propone un nuevo contenido de la significatividad histórica en términos morales y teológicos. En otras palabras, lo que encontramos es una lucha entre dos concepciones

inconmensurables del tiempo, en tanto cada una se apoya en una escala de valores diferente. Como advierte Karl Löwith:

> En consecuencia, su argumento final contra la concepción clásica del tiempo es de carácter moral: la doctrina pagana es una desesperanza, porque la esperanza y la fe se refieren esencialmente al futuro, y esto no puede existir si los tiempos pasados y los venideros son fases iguales de un ciclo, sin comienzo ni fin. Sobre la base de una sucesión incesante de ciclos definidos, podría esperarse únicamente una revolución ciega de miseria y felidad (*sic*), esto es: de engañosa felicidad y miseria real, pero no de bienaventuranza; sólo una repetición incesante de lo mismo, pero nada nuevo, redentor final.

El tiempo como devenir intuido se encuentra ligado a una significatividad que nos remite a un contexto social e histórico particular. Ello quiere decir, como se ejemplifica en la disputa de San Agustín con los clásicos, que no existe un parámetro absoluto del tiempo; tanto el criterio de medición del tiempo, como el contenido de la significatividad, son relativos. Entre la concepción cíclica clásica del tiempo y la concepción lineal que desarrolla San Agustín no está en juego una pretensión de verdad, sino una relación de amigo-enemigo, en la que se enfrentan dos visiones del mundo diferentes. En este sentido, afirmo que la definición de la significatividad histórica tiene en sí misma un carácter político (conflictivo) y trágico (enfrentamiento entre distintas determinaciones del bien social).

La tesis respecto a que la significatividad histórica tiene un carácter político no implica que esa significatividad sea creada arbitrariamente, por la intención de unos individuos; tampoco quiere decir que sea reductible al sistema político. Lo que se expresa en dicha tesis es, en primer lugar, que esa significatividad es convencional y, por tanto, contingente. La determinación del sentido concreto de la significatividad histórica es el resultado de la dinámica de una forma de vida y, por ello, de la correlación de fuerzas que

impera en un contexto social (en este mismo sentido decimos que la reproducción de la forma particular de cada orden social es un fenómeno político). Esto se hace patente en la disputa entre San Agustín y la concepción del mundo grecolatina clásica. En segundo lugar, se dice que la determinación de esa significatividad es política porque ella forma una parte indispensable del nivel intersubjetivo que hace posible la orientación y coordinación de las acciones sociales y, como tal, crea las condiciones que permiten la aparición y desarrollo de una esfera pública (la integración de las acciones de los *amigos*).

El contenido concreto de la significatividad histórica es uno de los principales elementos que definen el campo de posibilidades para la acción, en los distintos contextos sociales. Así, por ejemplo, mientras en la concepción circular clásica se pone el acento en el pasado, en un supuesto *origen*, que legitima las relaciones asimétricas del orden social y los poderes de mando que de él emanan; en la concepción lineal que defiende San Agustín el acento recae en el futuro, en la espera de una salvación, que significa la anulación del devenir temporal y, por tanto, el acceso a la eternidad. Las relaciones de poder se legitiman, en este caso, mediante el conocimiento de ese supuesto orden histórico y de los medios que hacen posible su desenvolvimiento. El situar el énfasis en el pasado o en el futuro no sólo influye sobre los modos de legitimar el poder y la dominación, sino también sobre las alternativas de la acción política.

En contraste con estas dos posiciones, en el inicio de la llamada era moderna, para ser más específicos, en la teoría política de Maquiavelo, se cuestiona la idea de que los hombres puedan llegar a comprender un hipotético sentido que trasciende el devenir temporal. Para Maquiavelo, la práctica política se realiza en una dimensión inmanente y contingente. Desde su perspectiva la sabiduría práctica no se basa en el conocimiento de verdades eternas, sino en la compresión de la coyuntura. Lo importante en la práctica política es hacer un diagnóstico del cambiante contexto particular en que se realiza la acción, para establecer las posibilidades de acción y, sobre la base de esto, elegir el fin por el que se debe

guiar, así como los medios que permiten acceder a ese fin. Ni la filosofía y sus certezas, ni la ciencia y sus verdades pueden legitimar el poder; éste sólo encuentra su justificación en los consensos que se crean en un presente. Mucho menos son los filósofos y los científicos, en cuanto seres humanos dedicados a su vocación, los que deben gobernar. La sabiduría del gobernante consiste en la descripción del momento particular y la ponderación de las fuerzas que confluyen en él, para después tomar una decisión. Este tipo de sabiduría no puede enseñarse en la academia (aunque el conocimiento académico puede, a veces, facilitar su adquisición), sino que sólo se puede obtener en la experiencia. Únicamente se enseña a ejercer el poder ejerciéndolo; por eso resulta falaz la afirmación de que el pueblo no puede asumir el poder político debido a que carece del conocimiento indispensable para ello.

El escándalo que provocó y todavía provoca la posición maquiavélica es el efecto de que aparentemente las acciones políticas, en tanto se reconoce su contingencia, quedan fuera del alcance de valores con pretensión de validez absoluta, ya que sólo pueden ser justificadas a partir del contexto particular en el que se realizan. El presupuesto teórico que ocasiona este escándalo es asumir que el criterio para fundamentar la crítica moral debe trascender la temporalidad. Este presupuesto, aunado al fuerte anhelo de seguridad que sienten los seres humanos, ha propiciado una serie ininterrumpida de esfuerzos por revivir una significatividad trascendente. Entre los más exitosos de estos intentos se encuentran las filosofías de la historia al estilo hegeliano. El riesgo de recurrir a las filosofías de la historia radica en llegar a creer que cualquier medio en el presente se justifica por la salvación futura.[101] El horror que desató la creencia en la validez de las filosofías de la historia es incomparable con las consecuencias de la tesis maquiavélica. Dicho horror sólo es comparable con aquel que propició la creen-

[101] Sobre este tema consúltese el libro de Luis Villoro, *El poder y el valor*, FCE, México, 1997. Me permito también remitir a mi artículo "Comentario al trabajo «Fines y medios» de Luis Villoro", publicado en Griselda Gutiérrez (coord.), *Diálogos sobre filosofía política*, UNAM, México, 1995. Este comentario se hace sobre una versión del texto de Villoro anterior a su libro.

cia en los dogmas religiosos, en donde también se acepta sacrificar el presente en aras de una salvación futura.

Mi objetivo es recuperar el énfasis en el presente que encontramos en la teoría política de Maquiavelo y, posteriormente, demostrar que ello no implica necesariamente renunciar a un criterio racional donde sustentar la crítica a las acciones políticas. Porque la negativa a sacrificar el presente en aras de un pasado sagrado o de una salvación futura, junto con el reconocimiento de un criterio que fundamenta la perspectiva crítica, es una de las características centrales de la dinámica democrática. Para cumplir esta tarea es preciso no perder de vista que toda práctica o teoría política lleva de manera implícita o explícita una narración que da sentido a las acciones. El intento de conjugar el reconocimiento del valor del presente y, al mismo tiempo, la importancia de una narración que unifique esta dimensión del tiempo, con el pasado y el futuro, se encuentra ya en la filosofía kantiana.

La pluralidad de narraciones

Seguiremos el camino de una meditación histórica, antes de desarrollar una filosofía de la historia; quizá por ese camino esta última se vuelva por sí misma superflua.

MARTIN HEIDEGGER

Tanto en las concepciones cíclicas como en las lineales de la temporalidad existe una especie de sublevación contra el devenir; un intento de construir una significatividad durable que permita orientar las acciones. El proceso de construcción de la significatividad se puede describir como una lucha permanente contra el carácter efímero de los acontecimientos. Se trata de unificar, mediante un proyecto, el pasado y el futuro, para dar una cierta continuidad al presente.

> Desde la perspectiva del hombre, siempre inserto y atrapado entre su pasado y su futuro, dirigidos ambos hacia el instante que crea su presente, el campo de batalla es un lugar interme-

> dio, un Ahora prolongado donde transcurre su vida. El presente, por lo general el más fútil y resbaladizo de los tiempos –basta con decir *ahora* y señalarlo, para que se haya esfumado–, no es más que el choque de un pasado, que ya no es, contra un futuro que se aproxima, pero que aún no está ahí. El ser humano habita en ese intermedio y, lo que denomina *presente,* constituye la lucha de toda la vida frente al peso muerto del pasado que, aguijoneado por la esperanza, le empuja hacia delante; y el temor al futuro (cuya única certeza es la muerte), que lleno de nostalgia y recuerdos, le hace retrotraerse a la *calma del pasado*, única realidad de la que puede estar seguro.[102]

La significatividad de la historicidad puede ser construida con diferentes contenidos y con distintas estrategias. Puede, por ejemplo, acentuarse una de las dimensiones temporales (en las concepciones tradicionales se acentúa, por lo general, el pasado, mientras que en las concepciones modernas se sitúa la prioridad en el futuro). Puede plantearse la existencia de un orden eterno trascendente, como lo hace San Agustín, o bien, se mantiene la existencia de un orden inmanente inmortal, como sucede en la visión imperante de la Roma republicana. El resultado de estas y otras variaciones en la construcción de la significatividad es la existencia de una pluralidad de narraciones en los distintos contextos sociales e históricos.[103] Incluso en un mismo contexto se

[102] Hanna Arendt, *La vida del espíritu*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, p. 235. En esta descripción. Arendt se basa en una parábola de Kafka, la cual forma parte de una colección de aforismos titulada *Él*. "Él tiene dos adversarios: el primero le presiona desde atrás, desde su origen. El segundo le bloquea el camino hacia adelante. Lucha contra ambos. En realidad, el primero le apoya en su lucha contra el segundo, pues le quiere empujar hacia adelante e, igualmente, el segundo le presta su apoyo en su lucha contra el primero, ya que le presiona desde atrás. Pero esto es sólo teóricamente así. Pues ahí no están sólo los dos adversarios, sino él mismo también, ¿y quién puede conocer sus intenciones? Su sueño entero estriba en que, en un momento de descuido –y esto, debe admitirse, requería una noche tan negra como nunca la ha habido–, pueda evadirse de las primeras líneas y ser elevado, gracias a su experiencia en combate, al rango de árbitro de la lucha que llevan entre sí sus adversarios."

[103] La comprensión y el análisis comparativo de las distintas narrativas históricas nos permitirían apreciar el efecto que tienen éstas sobre las prácticas sociales. Precisamente ésta es la intuición que subyace al proyecto de la sociología de la religión de Max Weber.

encuentra por lo general una lucha por la hegemonía entre diversas narraciones. Tal es el caso de la sociedad medieval donde la teoría agustiniana, que sitúa la salvación en una eternidad que trasciende a la temporalidad, se había convertido en la doctrina oficial de la Iglesia. En contra de esta doctrina, los movimientos mesiánicos recuperaron la tesis de una salvación inmanente a la historia, en la que se afirma que el *Reino de Dios* sí es de este mundo y que se puede acceder a él, en parte, por las acciones humanas. La lucha entre estas dos concepciones del mundo y su visión de la historia se convirtió en un hecho central de los conflictos sociales de este periodo. Al final de la Edad Media, Lutero, al llevar el dualismo agustiniano a su extremo, conduce por otro camino a una revalorización del mundo y su dimensión temporal. Así que ni siquiera se puede hablar de una sola narración en el propio cristianismo; la pluralidad de historicidades se hace patente en su propio seno.

La polarización del dualismo agustiniano es también uno de los caminos que sigue el proceso de secularización que da lugar a las narrativas modernas. Esta es, por ejemplo, la vía que toma Maquiavelo. Su estrategia argumentativa parte de afirmar que, si la eternidad divina es inaccesible a los mortales, lo mejor que podemos hacer es olvidarnos de ella para dedicarnos a lograr que el peregrinaje por este mundo nos resulte lo mejor posible. Esta tesis se encuentra expresada con ironía en el capítulo XI del *El Príncipe, De los principados eclesiásticos*: "Pero como son gobernados (dichos principados) por causas superiores a que la razón humana no alcanza, los pasaré en silencio; sería menester ser bien presuntuoso y temerario para discurrir sobre sus soberanías, erigidas y conservadas por Dios mismo". En este pasaje Maquiavelo no sólo elude emitir sus opiniones sobre los estados pontificios, para evitar enemistarse con la familia Borgia; al mismo tiempo, se esboza una respuesta a San Agustín que marca un punto culminante en la diferenciación entre la política y la religión. Mientras la religión se aboca a una eternidad trascendente, la política se liga a la temporalidad y, por tanto, a la contiugencia, sobre la base de

una racionalidad estratégica, con miras a la realización de fines particulares.

En la teoría de Maquiavelo se recupera la visión cíclica del tiempo (*la Fortuna*), pero a diferencia de la concepción clásica, ya no considera que estos ciclos responden a un orden cósmico. Al igual que San Agustín, Maquiavelo reconoce que ninguna ciudad mundana puede ser eterna y que la definición del sentido, así como la descripción de las supuestas ciudades eternas, quedan fuera del alcance de los humanos:

En primer lugar, coloreado y teñido
Se ve cómo bajo Egipto
El mundo estuvo subyugado y vencido...
Se ve luego a los asirios ascender
A otro centro, cuando ella (la Fortuna) no quiso
Que dominase más el Egipto
Luego, cómo alegre se vuelve hacia los medos,
De los medos a los persas; y de los griegos la melena.
Adornó con el honor que le quitó a los persas...
Aquí se muestran cuán hermosos fueron,
altos, ricos, poderosos, y cómo al fin
Fortuno los dio en botín a sus enemigos.[104]

Maquiavelo distingue entre los ciclos naturales, los cuales son regulares debido a que en ellos el futuro se encuentra determinado por el pasado, y los ciclos históricos, caracterizados por su irregularidad, la que tiene su origen en la libertad de acción de los seres humanos. La irregularidad de la Fortuna (caprichosa e impredecible) es una consecuencia de la tensión que se establece entre *necessità* y *virtú*. La necesidad se refiere, en primer lugar, a la dinámica de los ciclos naturales, los cuales permanecen indiferentes a las intenciones humanas. Es por eso que la necesidad se manifiesta como una serie de males (la muerte, las enfermedades,

[104] Maquiavelo, *Fortuna* (poema) citado por Sebastián de Gracia, en *Maquiavelo en el infierno*, Norma, Colombia, 1994, p. 274.

las hambrunas, las catástrofes naturales, etcétera) que frustran los propósitos de los individuos. En segundo lugar, la necesidad también denota el hecho de que la trama de relaciones sociales precede y supera las intenciones individuales; cada ser humano percibe el orden social como una realidad que se le impone. La dinámica social es irreductible a un principio único que permita reconciliar los intereses particulares; por ello siempre será una realidad conflictiva y trágica. La *virtú*, en cambio, se refiere a la fuerza y poder que poseen los individuos para enfrentar la necesidad inherente a la diosa *Fortuna*. Desde esta perspectiva la necesidad y la *virtú* se oponen en una dinámica en la que no cabe ninguna reconciliación.

Sin embargo, Maquiavelo también sostiene que la necesidad puede llegar a ser un instrumento de la *virtú*. En este caso la necesidad denota los medios indispensables para acceder a los fines que se propone la *virtú*. Este tercer sentido de la noción *necesidad* no se opone a la libertad; por el contrario, el incremento de la *virtú* está vinculado al conocimiento de la necesidad y al actuar conforme a ese conocimiento. Mientras la oposición necesidad y *virtú* se refiere al aspecto conflictivo (lo político) de la política, su relación de complementariedad denota el aspecto gubernativo. El arte de la política consiste en lograr la coordinación de estos dos aspectos. El propio Maquiavelo advierte que las grandes hazañas se encuentran impulsadas por la necesidad, en la medida que ésta ha sido dirigida por la *virtú*.

> No se me oculta que muchos creyeron y creen que la Fortuna, o dígase la Providencia, gobierna de tal modo las cosas del mundo, que a los hombres no les es dable, con su prudencia, dominar lo que tienen de adverso esas cosas, y hasta que no exista remedio alguno que oponerles [...] Yo mismo, reflexionando sobre ello, me incliné en alguna manera a la indicada opinión. Sin embargo, como nuestro libre albedrío no queda completamente anonadado, estimo que la Fortuna es árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero también que nos deja gobernar la otra mitad o, al menos, una buena parte de ellas.

> La Fortuna me parece comparable a un río fatal que cuando se embravece inunda llanuras, echa a tierra árboles y edificios, arranca terreno de un paraje para llevarlo a otro. Todos huyen a la vista de él y todos ceden a su furia, sin poder resistirle. Y, no obstante, por muy formidable que su pujanza sea, los hombres, cuando el tiempo está en calma, pueden tomar precauciones contra semejante río, construyendo diques y esclusas, para que al crecer de nuevo se vea forzado a correr por un canal, o por lo menos, para que no resulte su fogosidad tan anárquica y tan dañosa.[105]

A partir de su teoría de los ciclos de la Fortuna y la noción de política que de ella se deriva, Maquiavelo es consciente de la imposibilidad de construir una narración universal, en la que se agrupe la pluralidad de historias. Sin embargo, a pesar de la irregularidad de la Fortuna y de la pluralidad de narraciones históricas que de sus ciclos es posible contar, el teórico florentino considera que la historia puede ser una maestra para los individuos. Para ello no se tiene que encontrar una *Historia Universal*, al estilo de las filosofías de la historia decimonónicas, en las que se busca predecir el curso de los acontecimientos sobre la base de los hechos del pasado. Se trata, simplemente, de encontrar ciertas regularidades, ciertos patrones de conducta, para ampliar la información que

[105]Maquiavelo, *El Príncipe*, cap. XXV. Esta tesis es retomada por John Elster, en *Ulises y las sirenas*. Napoleón Bonaparte, al comentar este pasaje de *El Príncipe* afirma: "San Agustín no discurrió mejor sobre el libre albedrío. El mío ha domado a Europa, y hasta la misma Naturaleza." Napoleón se equivoca en su comentario, porque a mediano o largo plazo, no existe ninguna obra humana que pueda contener el ímpetu de la Fortuna; su propio destino es una prueba de ello. Más prudente, Maquiavelo advierte al comienzo del libro tercero de sus *Discursos*: "Es algo muy cierto que las cosas del mundo tienen un término en la vida." De hecho, esta es una de las pocas certezas que poseemos. Sin embargo, en la pretensión napoleónica se encierra un recurso necesario de la *virtú*, en su lucha con la despiadada Fortuna. A través de la decisión del individuo virtuoso, impulsado por el afán de inmortalidad, se establece un vínculo contingente entre el pasado y el futuro. Pero la decisión en sí misma representa un acto creador inmortal, porque al momento de tomarse se convierte en un pasado que ya no podrá ser suprimido y, paralelamente, hace posible la continuidad de la narración que orienta sus acciones. La decisión propia del acto libre logra una especie de victoria sobre el tiempo pues, si bien no suprime su devenir, le da, gracias a la significatividad que impone, una forma y una dirección.

tenemos y utilizarla como un recurso en la descripción de la situación concreta en la que nos encontramos.

Maquiavelo utiliza la noción de *naturaleza humana*, como un concepto que le permite ordenar las regularidades particulares que encuentra en su comprensión del desarrollo histórico. Su intención no es acceder a una descripción completa de los seres humanos, ni a un modelo universal y necesario de *Hombre,* al que tengan que subordinarse todos los ejemplares de la especie. Su objetivo es, simplemente, unificar la sabiduría histórica en una narración que le permita orientar sus acciones (sus *Discursos* representan un paradigma de esta forma de operar). El conocimiento que se desprende de las narraciones históricas no puede ser calificado de científico, en sentido estricto; es parte de un conocimiento práctico (lo que tradicionalmente se ha denominado *prudencia, Phronêsis, Klugheit*). La construcción de narraciones es una necesidad práctica que responde a la exigencia de crear un sentido, antes que una exigencia de verdad. Ello no descarta de ninguna manera que las narraciones puedan someterse a las dos exigencias pero, en la medida que se acepta la pluralidad de sentidos, debe admitirse la pluralidad de verdades que pueden organizarse de distinta manera en las diversas narraciones.

También en las teorías contractualistas se plantea un esquema de narración con el que se busca encontrar los elementos en los que se fundamenta el proceso de constitución de la sociedad civil. El esquema *estado de naturaleza-contrato-sociedad civil* no pretende describir el origen de la sociedad, sino establecer un punto de referencia que permita el análisis de las bases del sistema político. Las críticas de que este esquema no corresponde al desarrollo histórico de las sociedades no han comprendido su sentido. Dichas críticas pasan por alto que en él no se pretende describir la historia, sino servir de auxiliar a un proceso de análisis, bajo la hipótesis de que la forma que adquiere el orden civil es un producto contingente de la acción humana. Ello no quiere decir, además, que en este esquema narrativo se renuncie a la pretensión de verdad. No se trata de una ficción literaria, sino un recurso argumentativo,

en donde se busca proponer, mediante la narración, un orden y jerarquía entre los fenómenos que encontramos en una descripción del presente. Desde esta perspectiva, la crítica no puede plantearse en función de la historia de una sociedad concreta, sino que debe realizarse sobre la base de una relación causal de los elementos que componen su estructura.[106] Las diferencias entre las distintas narraciones contractualistas manifiestan las diferencias teóricas y políticas de sus autores.

Si hacemos un repaso de la historia del pensamiento político, encontraremos que la inmensa mayoría de las teorías políticas presuponen una cierta narración. Ello no sólo es una necesidad teórica, ligada al proceso de explicación, sino también, como hemos destacado de manera reiterada, un imperativo práctico. De lo que se trata ahora es de encontrar los instrumentos necesarios para comprender y evaluar de manera correcta las narraciones que subyacen a las distintas teorías. El aspecto narrativo de las teorías políticas representa la mediación entre la teoría y la práctica. A través de la narración no sólo se intenta acceder a una explicación coherente de los hechos, sino también ofrecer un sentido que permita orientar y coordinar las acciones.

Política y facultad de juicio

Al igual que otros representantes de la Ilustración, Kant considera que la filosofía debe ofrecer un medio para superar el abismo que existe entre razón e historia. De acuerdo con el principio de razón suficiente, todo fenómeno remite a una serie de causas, las cuales permiten ofrecer una explicación de él. Dicho principio se encuentra estrechamente ligado a la creencia en un orden que garantiza la regularidad de la experiencia. Sin embargo, cuando nos acercamos a la historia resulta difícil encontrar un orden. Por el contrario, si

[106] Esto es lo que comprendió Hegel; por eso su crítica al iusnaturalismo no se limita a señalar que sus narraciones no corresponden al desarrollo histórico, sino que destaca que en ellas se comete una serie de errores lógicos que hace inadmisible la narración contractualista.

uno se atiene a lo percibido de manera inmediata, la historia aparece como un ámbito caótico, que ofrece el espectáculo lamentable de un juego sin sentido, en el que la desolación ocupa el lugar de hilo conductor. Para Kant, al igual que para Maquiavelo, este problema es una consecuencia de que la historia, a diferencia de los procesos naturales, es una obra de las acciones libres de los seres humanos. Según su perspectiva, es la reflexión filosófica la que debe introducir el orden que hace posible organizar los datos empíricos. Parafraseándolo, se podría decir que la filosofía sin la historia permanece vacía y que la historia sin la filosofía permanece ciega.

> Pues los hombres no se mueven como animales, por puro instinto, ni tampoco como racionales ciudadanos del mundo, con arreglo a un plan acordado, parece que no es posible construir una historia humana con arreglo a un plan (como es posible, por ejemplo, en el caso de las abejas y los castores) [...] No hay otra salida para el filósofo, ya que no puede suponer la existencia de ningún propósito racional propio en los hombres y en todo su juego, que tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas alguna intención de la Naturaleza; para que, valiéndose de ella, le sea posible trazar una historia de creaturas semejantes, que proceden sin ningún plan propio, conforme, sin embargo, a un determinado plan de la Naturaleza.[107]

La dificultad, emergida de inmediato a partir de esta propuesta, consiste en que apelar a una *intención de la Naturaleza* que se cumple en la historia implica reducir el libre arbitrio de los seres humanos a una mera ilusión. Además, al hacer de los individuos instrumentos de fuerzas naturales ajenas a sus voluntades, la reflexión ética y política pierde todo su sentido. Caemos en lo que

[107] Kant, "Idea de una historia en sentido cosmopolita" (1784), en *Filosofía de la historia* (FH), FCE, México, 1979, pp. 40-41.

Kant mismo denomina la *antinomia de la facultad de juzgar*, constituida por la tesis de que todos los fenómenos se encuentran sometidos a leyes mecánicas, por lo que la historia debe comprenderse como cualquier proceso natural y, la antítesis, que afirma que la historia es irreductible a leyes mecánicas porque en ella se expresa la libertad humana. Para comprender la propuesta kantiana de solución de esta antinomia, implícita en sus escritos de filosofía de la historia, se requiere tener presentes algunos aspectos generales de la teoría de la facultad del juicio (*Urteilskraft*) que se expone en su tercera *Crítica*.[108]

Kant define la facultad del juicio como la facultad de pensar lo particular como contenido bajo lo universal. Existen dos maneras de subordinar lo particular bajo lo universal, esto es, dos modalidades de juicio, a saber: El *juicio determinante*, cuando lo universal (la regla, el principio, la ley o el concepto) es dado y simplemente se subsume lo particular en él, y el *juicio reflexionante*, cuando sólo lo particular es dado y se trata de encontrar un universal. Los casos más claros de juicios determinantes son las explicaciones que ofrece una teoría científica consolidada; ésta ya contiene un conjunto de leyes y se busca subordinar los fenómenos particulares a ellas. En cambio, el proceso de investigación, en donde el objetivo es relacionar o unificar una multiplicidad de fenómenos particulares antes de poder acceder a cualquier explicación, es el ámbito privilegiado de los juicios reflexionantes. La diferencia entre *el juicio determinante* y *el juicio reflexionante* se puede entender, en un primer acercamiento, como la distinción entre la dimensión explicativa y la dimensión comprensiva del proceso cognoscitivo: mientras las dos primeras *Críticas* se ocupan de mostrar la posibilidad de validez universal y necesaria de los *juicios determinantes*, la *Crítica del juicio* tiene por objeto determinar los fundamentos en los que se sustenta la reflexión, en cuanto comprensión de lo particular como determinable por lo universal.

[108] Véase *Crítica del juicio* (KU), § 69 y § 70.

La noción de *conformidad con un fin* (*Zweckmäßigkeit*) representa el principio *a priori* de la facultad de juzgar, la herramienta fundamental del juicio reflexionante. En este contexto, la conformidad con un fin se define como una relación causal entre conceptos y objetos, donde la representación conceptual del efecto es condición de posibilidad del objeto. El paradigma de esta relación se encuentra en el trabajo, entendido como una actividad teleológica; a diferencia de las abejas y los castores, el arquitecto diseña un modelo de casa, que le sirve como fin para organizar sus actividades y los objetos que utiliza en ellas.

> Cuando se quiere explicar qué sea un fin según sus determinaciones trascendentales (sin presuponer nada empírico, como lo es el sentimiento de placer), debe decirse: fin es el objeto de un concepto en tanto que éste se considera la causa de aquél (el fundamento real de su posibilidad), y la causalidad de un concepto respecto a su objeto es la finalidad (*forma finalis*).[109]

Desde Aristóteles en adelante, aquel tipo de causalidad en donde la representación del objeto es condición necesaria para su producción se denomina *causalidad final*. Sin embargo, mientras en la filosofía aristotélica se presupone que la finalidad remite a un orden real, Kant afirma que la organización de la multiplicidad de fenómenos, con base en la finalidad, es un producto del propio juicio reflexionante. Kant interpreta la concepción teleológica aristotélica desde el punto de vista de la epistemología moderna, o sea, la organización teleológica es considerada como un elemento que introduce el sujeto que reflexiona. En todos los casos es el *juicio reflexionante* el que busca unificar una multiplicidad de fenómenos, a través de la referencia a una finalidad. Pensamos la na-

[109] Kant, KU, § 10. Sobre el lugar y el objeto de la *Crítica del juicio* en el sistema kantiano, consultar Salvi Turró, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Anthropos, Barcelona, 1996. Precisamente la noción de "conformidad a un fin" es el tema que retoma Hegel como punto de partida de su propio sistema filosófico.

turaleza o la historia como si estuvieran ordenadas sobre la base de una finalidad, pero nunca se afirma que esa finalidad tenga una realidad independiente del sujeto que reflexiona.

> La finalidad de la naturaleza es, pues, un concepto *a priori* especial, que tiene simplemente su origen en la facultad de juzgar reflexionante, puesto que no puede atribuirse una cosa semejante a los productos de la naturaleza, como si ésta los hubiera dotado con vistas a fines, sino que este concepto sólo puede usarse para reflexionar sobre ellos acerca del enlace de los fenómenos que en la naturaleza se dan, enlace regido por leyes empíricas. Este concepto tiene que distinguirse asimismo totalmente de la finalidad práctica (del arte humano o también de las costumbres), a pesar de haber sido concebido por una analogía con ésta.[110]

Cuando Kant afirma que el individuo que reflexiona sobre el caótico curso de la historia no tiene otra salida que recurrir a la noción de una finalidad o intención de la *Naturaleza*, es consciente de que no existe la posibilidad de probar la existencia de un orden histórico. El juicio teleológico sobre la historia es sólo un medio que permite crear una unidad narrativa, a partir de la pluralidad de acontecimientos y, de esta manera, transitar desde el presente como instante efímero a un presente ampliado, en el cual, a través del sentido implícito en la narración, se establece una continuidad entre el pasado y el futuro. Con estos elementos, se puede superar la antinomia de la facultad de juzgar si se tiene en cuenta que, cuando en los juicios determinantes se subordinan los fenómenos –entre ellos las acciones de los individuos a reglas universales–, se toma la posición de un observador externo que busca explicar *a posteriori* esos fenómenos. En cambio, cuando en los juicios reflexionantes partimos de lo particular para buscar un universal tomamos la posición de sujetos participantes que buscan adquirir

[110] Kant, KU. Introducción IV.

una comprensión, sea para abrir la posibilidad de acceder, en un segundo momento, a explicaciones o para establecer un sentido que oriente las acciones. Aunque la historia la hacen los seres humanos, éstos conforman un mundo plural y trágico que impide reducir el curso del devenir histórico a una finalidad única. Entre las diversas intenciones particulares de todos los participantes y las consecuencias del entrelazamiento de sus acciones existe un abismo irreductible. Si se propone pensar la historia sobre la base del modelo técnico (teleológico) de un individuo (*intellectus arquetypus*) que trabaja (realizando sus intenciones) es sólo por una analogía que resulta útil teórica y prácticamente.

Al final de su escrito *Idea de una historia en sentido cosmopolita* encontramos una observación que es indispensable tener presente para entender los textos kantianos de filosofía de la historia. En ella, Kant afirma que la narración (hilo conductor) *a priori* de la historia que se elabora especulativamente no debe contraponerse al trabajo empírico, porque "se trata sólo de un pensamiento de lo que una cabeza filosófica (que, por otro lado, debería estar muy bien informada históricamente) podría intentar desde otro punto de vista". La narración especulativa no sustituye a la investigación empírica de los hechos históricos; por el contrario, la facilita al proponer un orden presunto de los hechos que sirve como una aproximación a la complejidad histórica. Al contrastarla con esta última, la narración especulativa tiene que ser corregida, ampliada o, incluso, desechada. Un requisito indispensable para que se logre esta complementariedad entre la reflexión filosófica y la investigación histórica empírica es el asumir el carácter contingente y provisional de la narración que emana de la primera. Aquí se encuentra la gran diferencia entre la propuesta kantiana de mediación entre razón e historia y la filosofía de la historia hegeliana. Mientras esta última pretende adecuarse a un supuesto orden histórico universal y necesario, realmente existente, Kant reconoce el carácter contingente de su narrativa histórica y, con ello, acepta la posibilidad de una pluralidad de narraciones.

La narrativa kantiana nunca pierde de vista que lo trágico es un aspecto insuperable del devenir histórico. El optimismo, casi ingenuo, que encontramos en sus escritos de filosofía de la historia (por ejemplo, en *La paz perpetua*) debe ser matizado siempre con las observaciones pesimistas de su antropología. En realidad, Kant se sitúa más allá de la discusión propia de la antropología filosófica tradicional, respecto a si los seres humanos son buenos o malos por naturaleza. Para él, basta decir que los individuos, en tanto sujetos autónomos, tienen la capacidad de actuar bien y mal. ¿Cuál de estos elementos predominará en la conducta de los individuos? Esta interrogante no puede ser contestada *a priori*, entre otras cosas, porque sería caer en una contradicción, ya que si se asume que los humanos tienen la capacidad de actuar libremente, siempre deben estar abiertas las dos opciones. De esta manera, a diferencia de otros representantes de la Ilustración, Kant toma una distancia crítica frente a la noción de *progreso*. Esta actitud crítica se manifiesta en la siguiente anécdota que narra en su trabajo *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor*:

> Un médico no hacía sino consolar a su enfermo todos los días con el anuncio de su próxima curación, hoy diciéndole que el pulso iba mejor, mañana que lo que había mejorado era la excreción, pasado que el sudor era más fresco, etcétera. El enfermo recibe la visita de un amigo: ¿cómo va esa enfermedad?, le pregunta nada más entrar. ¡Cómo ha de ir! ¡Me estoy muriendo de mejoría![111]

Si la narración de un *progreso constante hacia mejor* es sólo una más de las posibles narraciones del devenir histórico cabe

[111] Kant, "Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor", en FH, p. 117. En el apartado 4 ("No es posible resolver directamente la cuestión del progreso por la experiencia") se afirma: "Porque nos la habemos con seres que actúan libremente, a los que se puede dictar de antemano lo que deben hacer pero de los que no se puede predecir lo que harán y que, en la misma sensación de disgusto que les puede venir del colmo de mal, pueden encontrar un impulso para hacer las cosas mejor de lo que fueron antes. Pero ¡pobres mortales (dice el Abate Coyer), entre vosotros nada hay constante sino la inconstancia!", pp. 101-102.

preguntar: ¿Por qué no contar la historia de la decadencia del género humano? En efecto, al contemplar el "mal cariz que ofrece la cosa pública", así como los desastres que se concatenan en la historia, algún pesimista podría narrar la historia de la decadencia humana y sustentarla en una gran base empírica. Para dar un mayor realismo a este tipo de historia se podría pensar, como hace Maquiavelo, en ciclos u oscilaciones, en donde los procesos de liberación y transformación de la organización política, lejos de considerarse etapas de un camino hacia algo mejor, sólo serían momentos de una trayectoria circular. Desde el momento en que se reconoce la contingencia de las narraciones aparece la cuestión de si es posible establecer un criterio que nos permita sustentar una crítica de ellas y, de esta manera, ponderarlas. Kant no puede negar que es factible dar un apoyo empírico a una historia de la decadencia humana; sin embargo, advierte que en la construcción de las narraciones, en las que está en juego la determinación de un sentido que oriente las acciones, no sólo se trata de saber cuál es la verdadera (muchas pueden ser verdaderas), sino también de establecer cuál es la más útil.[112] Kant, en el noveno principio de su filosofía de la historia, señala:

> *Un ensayo filosófico que trate de construir la historia universal con arreglo a un plan de la Naturaleza que tiende a la asociación ciudadana completa de la especie humana, no sólo debemos considerarlo como posible, sino que es menester también considerarlo en su efecto propulsor.* Parece una ocurrencia un poco extraña y hasta incongruente tratar de concebir una historia con arreglo a la idea de cómo debía marchar el mundo si se atuviera a ciertas finalidades razonables; parece que el resultado sería algo así como una novela. Pero si tenemos que suponer que la Naturaleza, aun en el terreno de

[112] En nuestros días, por ejemplo, el hablar de una "transición a la democracia" puede, en ciertos contextos sociales, ser entendido como una novela que deja de lado una multiplicidad de factores y riesgos; pero plantearse la crisis política que se experimenta en términos de transición puede ser muy útil para crear una orientación en una situación inédita y confusa.

la libertad humana, no procede sin plan ni meta, esa idea podría ser útil; y aunque seamos un poco miopes para calar el mecanismo secreto de su dispositivo, esa idea debería servirnos, sin embargo, como hilo conductor para representarnos como sistema, por lo menos en conjunto, lo que de otro modo no es más que un agregado sin plan alguno de acciones humanas.[113]

En primer lugar, es preciso aclarar que reconocer la contingencia de las narraciones históricas que subyacen a las teorías políticas no quiere decir que éstas sean arbitrarias. Para cumplir con su función de orientar las acciones, las narraciones deben corresponder a los hechos, es decir, a diferencia de las novelas tienen que someterse a la exigencia de verdad. Asumir la posibilidad de describir los acontecimientos históricos desde distintas perspectivas, no implica afirmar que las narraciones histórico-políticas sean una mera invención de los sujetos; lo que se acepta es que la complejidad de la realidad histórica siempre trascenderá cualquier narración particular que de ella se haga. En segundo lugar, a diferencia de otro tipo de narraciones, aquellas que se encuentran ligadas a una teoría política deben también someterse a un imperativo de coherencia. Por ejemplo, la crítica que dirige Kant a la narración que se desarrolla en la teoría de Hobbes consiste en destacar que ésta es contradictoria, porque en ella se pasan por alto las consecuencias de los elementos que se utilizan en su construcción. Una narración que recurre a la noción de *contrato social* como elemento central de su construcción teórica, de manera implícita reconoce que las únicas leyes de justicia que pueden considerarse válidas son aquellas que los propios afectados reconocen como tales y ningún individuo racional puede aceptar como válido el crear un poder absoluto ante el cual se encuentre inerme.

En tanto construcciones teóricas, las narraciones implícitas en las teorías políticas se encuentran sometidas a las exigencias de

[113] Kant, "Idea...", en FH, pp. 61-62.

verdad y coherencia pero, en cuanto ellas encierran un interés práctico, también se encuentran sometidas a las exigencias de utilidad y corrección moral. La relación entre narratividad política y utilidad ya había sido destacada por Maquiavelo cuando sostiene que la historia debe ser la maestra de los hombres. La tesis de Maquiavelo es que el conocimiento de la historia le debe permitir a los individuos encontrar ciertas regularidades en la conducta humana de las que puedan desprenderse máximas que orienten su *prudencia* política (*Klugheit*), esto es, su capacidad de juicio; aquella que hace posible orientarse en las cambiantes circunstancias particulares. Kant reconoce que las máximas maquiavélicas de prudencia política (como, por ejemplo, *Divide y vencerás*; *Actúa, luego discúlpate*; *Niega tus actos a voluntad*; *Busca ser temido, más que amado*, etcétera) son útiles; sin embargo, al mismo tiempo, cuestiona la corrección moral de éstas. Para Kant, en la prudencia política deben conjugarse utilidad y corrección moral; según él, la práctica política tiene que buscar un compromiso entre lo posible y lo deseable.[114]

Se puede decir que Kant busca hacer compatibles el realismo de la teoría de Maquiavelo, con la pretensión crítica de las utopías. Desde la *Crítica de la razón pura*, Kant ya advertía que las utopías, aunque puedan ser calificadas de meras invenciones, han representado un papel fundamental en el desarrollo político de la humanidad, al convertirse en ideas que motivan y orientan la búsqueda de soluciones más adecuadas a la problemática del orden social.

> *La República* de Platón se ha hecho proverbial como supuesto ejemplo sorprendente de perfección soñada, la cual sólo puede asentarse en el cerebro de un pensador ocioso [...] De todas formas, en vez de dejar a un lado como inútil este pensamiento con el mísero pretexto de ser impracticable, sería más oportuno tenerlo en cuenta e iluminarlo (allí donde el gran

[114]En los escritos kantianos de filosofía de la historia la utilidad se determina en referencia a la formación de un orden social justo.

> filósofo nos deja desamparados) con nuevos esfuerzos. Una Constitución que promueva *la mayor libertad humana de acuerdo con leyes que hagan que la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás* (no una Constitución que promueva la mayor felicidad, pues ésta se seguirá por sí sola) es, como mínimo, una idea necesaria, que ha de servir de base, no sólo al proyecto de una constitución política, sino a todas las leyes [...] Aunque esto no llegue a producirse nunca, la idea que presenta ese *maximum* como arquetipo es plenamente adecuada para aproximar progresivamente la constitución jurídica de los hombres a la mayor perfección posible. En efecto, nadie puede ni debe determinar cuál es el supremo grado en el cual tiene que detenerse la humanidad, ni, por tanto, cuál es la distancia que necesariamente separa a la idea de su realización. Nadie puede ni debe hacerlo porque se trata precisamente de la libertad, la cual es capaz de franquear toda frontera predeterminada.[115]

Kant es consciente de que siempre se mantendrá una tensión entre la utilidad individual y la exigencia de corrección moral; por eso busca eludir el error del moralista ingenuo que considera posible mejorar a los hombres a través de las prédicas y/o de la argumentación moral. La esperanza en el progreso moral no se encuentra, en primer lugar, en el nivel de la formación de los individuos, sino en el desarrollo paulatino de un orden institucional justo. La constitución de un orden social justo permitirá, en un segundo momento, la formación moral de un número socialmente relevante de individuos. Por tanto, el gran problema que enfrenta la narración del progreso de la especie humana es explicar cómo seres que

[115] Kant, *Crítica de la razón pura*, A316/B372, A317/B374. El modelo concreto que nos presenta la utopía platónica puede ser criticado; precisamente éste es el sentido de la tesis de Kant respecto a que la constitución del orden social no debe tener como primer objetivo la felicidad de sus miembros, sino un principio de justicia que haga posible la convivencia. A pesar de ello, lo que plantea Kant es que lo que se puede denominar el impulso utópico ha sido una fuerza propulsora fundamental en la dinámica política de las sociedades.

tienden a privilegiar sus intereses particulares sobre el bienestar colectivo pueden, en cierto momento histórico, constituir un orden en el que impere la justicia.

La "presunta" historia política de la humanidad

Desde la perspectiva kantiana se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como un proceso de realización paulatina de una Constitución perfecta, en donde la mayor libertad de cada uno sea compatible con la de los demás, sobre la base de una legalidad con validez universal. Nunca podrá demostrase la verdad de esta "presunta" (*Mutmaßliche*) historia política de la humanidad, pues se trata sólo de una propuesta provisional de unificación de los datos, surgida de la reflexión, que tiene como finalidad acercarnos a la complejidad del devenir histórico. Sin embargo, dicha propuesta no es totalmente arbitraria, porque posee dos tipos de fundamento, a saber: una cierta base empírica más o menos amplia (que responde, en cierto grado, a las exigencias de verdad y coherencia) y el ser un ideal deducido de la noción de razón (una adecuación a la exigencia de corrección moral) que tiene una utilidad práctica.

Con relación al sostén empírico de la idea de progreso, Kant afirma que en el desarrollo histórico se ha dado un proceso de perfeccionamiento de la organización política y jurídica, que se manifiesta en un mayor grado de libertad individual. Ello no quiere decir que haga a un lado el riesgo que amenaza continuamente a las sociedades de caer en sistema despótico. Lo que se afirma es que el ideal republicano se extiende cada vez más entre los hombres y, al mismo tiempo, se encuentran los medios institucionales para realizarlo (división de los poderes, desarrollo del ámbito público, etcétera). Además, para él, existe un acontecimiento singular extraordinario que puede cousiderarse un signo histórico (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*) que indica la presencia de dicho progreso. Este acontecimiento es la Revolución francesa ("la revolución de un pueblo lleno de espíritu").

Kant es crítico del fenómeno revolucionario, porque ve en él un cuestionamiento de la legalidad que debe imperar en las sociedades, al mismo tiempo rechaza las atrocidades y las miserias desatadas por esa y otras revoluciones. Sin embargo, reconoce en la Revolución de 1789 un acontecimiento fundamental para la historia de la humanidad, a saber: la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y el ciudadano.

Por una parte, esa declaración es una prueba de la capacidad humana para crear una legalidad que permita la convivencia libre y pacífica, dentro de un orden republicano. En ella se hace patente la posibilidad de establecer una diferencia entre las distintas formas de vida particulares y los principios de justicia universal; diferenciación que es indispensable para poder conjugar la diversidad propia del mundo humano y la constitución de un orden jurídico común, que permita controlar los conflictos surgidos inevitablemente de la convivencia en un contexto libre y plural. Por otra parte, el entusiasmo que despertaron en los distintos lugares del mundo las consignas de libertad, igualdad y fraternidad, emanadas de ese movimiento revolucionario, muestran que los hombres tienen la disposición de reconocer la validez universal de los ideales morales.

> [...] El verdadero entusiasmo hace siempre referencia a lo ideal, a lo moral puro, esto es, al concepto del derecho, y no puede ser opacado (*pfropfen*) por el egoísmo. Los enemigos de los revolucionarios no podían, con recompensas de dinero, alcanzar el celo tenso y la grandeza de ánimo que el mero concepto del derecho insuflaba en aquellos, y el mismo concepto del honor de la vieja aristocracia militar (un análogo del entusiasmo) cedía ante las armas de aquéllos que se habían entusiasmado por el derecho del pueblo al que pertenecían. ¡Y con qué exaltación simpatizó entonces el público espectador desde fuera, sin la menor intención de tomar parte [...] Por los aspectos y presagios de nuestros días puedo asegurar al genero humano la realización de este fin [la constitución de un

> Estado republicano] y, al mismo tiempo, me es permitido predecir, sin la pretensión de ser un vidente, que ese progreso hacia mejor jamás retrocederá por completo. Porque un fenómeno como ese no se olvida jamás en la historia humana, pues ha puesto de manifiesto una disposición y una capacidad de mejoramiento en la naturaleza humana [...][116]

Pero, como hemos dicho, Kant sabe que por más acontecimientos extraordinarios y signos históricos que puedan acumularse, nunca podrá probarse empíricamente la existencia de un progreso moral y político del género humano. La argumentación a favor del progreso tiene que situarse en otro nivel. La estrategia kantiana consiste en tratar de mostrar que la constitución de un Estado republicano es un ideal que se desprende directamente de la razón y que su validez se encuentra ligada a su utilidad. Es decir, con ello se establece que el tema del progreso nos remite a la relación practica de los individuos con el mundo, en donde la cuestión no es el conocimiento de los hechos, sino su transformación. El primado de la razón práctica, que se mantiene en el sistema kantiano, implica que la medida de lo racional no se encuentra en lo dado, sino en la facultad de establecer los medios indispensables para realizar los fines inherentes a la propia razón. De lo que se trata es de determinar los fines de la razón, no sólo para ordenar los acontecimientos del pasado, sino también para orientar las acciones en el futuro.

Los fines de la razón se condensan en la idea de un contrato originario donde cada uno de los contrayentes renuncia a su libre arbitrio, para acceder de inmediato a una libre voluntad, entendida como la facultad de no obedecer más leyes que aquellas a las que ha dado su consentimiento. En la teoría kantiana encontramos de manera explícita la tesis de que la narrativa contractualista no tiene ningún referente empírico, sino que remite a una mera idea de

[116] Kant, "Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor", en FH, pp. 107-109.

la razón en la que se expresa la norma básica de la justicia, a saber: el consenso racional de todos los afectados por una norma es la única garantía de que no es injusta (*volenti non fit injuria*).

> Pero respecto de este contrato (llamado *contractus originarius* o *pactum sociale*), en tanto que coalición de cada voluntad particular y privada, dentro de un pueblo, para constituir una voluntad comunitaria y pública (con el fin de establecer una legislación, sin más legítima), en modo alguno es preciso suponer que se trata de un hecho (incluso no es posible suponer tal cosa) [...] Por el contrario, se trata de una mera idea de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública.[117]

El concepto de contrato originario no pretende narrar la historia de la formación de las sociedades civiles, sino establecer el principio de legitimidad del poder político. Entre la idea de un contrato social y la historia política existe un enorme contraste; mientras en la primera domina el consenso, en la segunda predomina el conflicto. El objetivo de la narrativa que desarrolla Kant en sus escritos de filosofía de la historia es, precisamnete, reconstruir el camino que lleva a reducir ese contraste y con ello determinar los requisitos que se precisan para aproximar la realidad social al ideal moral. Su narración empieza por una hipotética situación (que correspondería al *estado de naturaleza* de la narrativa contractualista tradicional) en donde los individuos se comportan instintivamente. "El instinto, esta voz de Dios, a la que obedecen todos los animales, es quien debe conducir al novato en sus co-

[117] Kant, en torno al tópico "tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica", en *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 36-37.

mienzos." Ese instinto lleva a los individuos a unirse con los otros, pues sólo en sociedad pueden encontrar una satisfacción de las necesidades. Lo que sucede es que estos grupos sociales originarios no son, estrictamente, civiles, porque sus miembros carecen de una conciencia de la legalidad. Es la interacción social lo que hace posible que los seres humanos desarrollen, paulatinamente, su racionalidad ("La razón humana es, en consecuencia, la capacidad de llegar a ser plenamente racional, no el estado de serlo de una vez por todas").[118]

El desenvolvimiento de la capacidad racional de los seres humanos se manifiesta en la creación de los medios intrumentales que facilitan sus labores, como en la constitución de un orden institucional que regula y coordina sus acciones. El paso decisivo en este lento proceso se da cuando esa racionalidad incipiente les permite a los humanos cobrar conciencia de la posibilidad que tienen de actuar libremente. La causa inmediata del surgimiento de la conciencia de la libertad son las abstenciones y prohibiciones que emanan espontáneamente de la propia dinámica social. Junto con las prohibiciones aparecen las tentaciones; de esta manera, como se señala ya en el libro del Génesis, se hace patente la opción básica de actuar conforme o en contra de la ley.

> Después del instinto de nutrición, por medio del cual la Naturaleza conserva a cada individuo, el instinto sexual, en cuya virtud se conserva la especie, es el más importante. La razón, una vez despierta, no dejó de extender también su influencia sobre éste. Pronto encontró el hombre que el estímulo del sexo, que en los animales descansa en un impulso pasajero, por lo general periódico, en él era posible prolongarlo y hasta acre-

[118] Muchas de las críticas a Kant tendrían que matizarse si se toma en cuenta que para él la "Razón" no es un atributo dado o ajeno al devenir histórico. "Para asignar al hombre su clase en el sistema de la naturaleza viva y así caracterizarlo, no hay otra forma que la siguiente: tiene la característica de crearse a sí mismo; está capacitado para perfeccionarse según fines tomados por sí mismo; por lo cual, siendo un animal dotado de la capacidad racional (*animal rationabile*), puede hacerse a sí mismo un animal racional (*animal rationale*). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Ak, VII p. 231). Citado por Salvi Turró, *op. cit.*

centarlo por la imaginación, la cual lleva su negocio con mayor moderación pero, al mismo tiempo, con mayor duración y regularidad, a medida que el objeto es sustraído a los sentidos, evitándose así el tedio que la satisfacción de un puro deseo animal trae consigo. La hoja de parra (vers. 7) fue el producto de una manifestación de la razón todavía mayor que la realizada por ésta en la primera etapa de su desarrollo. Porque convertir una inclinación en algo más intenso y más duradero sustrayendo su objeto a los sentidos, muestra ya la conciencia de cierto dominio de la razón sobre los impulsos; y no sólo, como en su primer paso, la capacidad de prestarles servicio en mayor o menor medida. Abstenerse fue el ardid que sirvió para elevar lo puramente sentido a estímulo ideal [...][119]

El saber que se puede actuar conforme a la ley o en contra de ella (*la caída*, el *pecado original*) permite que el individuo sea consciente de su capacidad de elegir y, de esta manera, de forjar una manera propia de vivir. Por un lado, la experiencia de la libertad implica una pérdida, porque antes de despertar la razón no existían mandatos o prohibiciones (los malestares propios del vivir en una cultura) y, por tanto, tampoco existían ni transgresiones, ni los conflictos que se originan con unas y otras. Es en este sentido que Kant afirma que la historia de la libertad comienza con el mal, pues es obra del hombre. Sin embargo, por otro lado, la experiencia de la libertad, aunada a los conflictos que emergen con ella, conforman el impulso del proceso formativo de la razón.

A partir de la experiencia de la libertad se inicia un prolongado periodo de "trabajo y discordia", en donde el problema "más difícil y el que más tardíamente resolverá la especie humana" es el de constituir una *sociedad civil* que, al "administrar el derecho",

[119] Kant, "Comienzo presunto de la historia humana", en FH, p. 73. Para Kant la exigencia inherente al deber moral no es una represión de los instintos en sí misma, sino la exigencia de su formación cultural (racional), la cual hace posible, junto con la disminución de su intensidad natural, su prolongación y regularidad y, de esta manera, incorporarlos a un proyecto de vida en el cual se encuentra en juego la felicidad digna del individuo, así como el hacerlos compatibles con la convivencia social.

permita la convivencia. La gran dificultad implícita en el proceso de constitución de la sociedad civil es crear un derecho correcto y eficaz que permita compaginar la máxima libertad de sus miembros y la estabilidad del orden. A primera vista parece que se trata de un problema irresoluble pues, la experiencia de la libertad, como hemos apuntado, está ligada a la conciencia de la posibilidad de trasgredir la ley, por lo que esta última en sí misma es incapaz de crear una situación armónica.[120] Lo que se requiere es que el individuo, por medio de la decisión de su arbitrio, subsuma sus inclinaciones a las leyes que emanan de la razón y, de esta manera, coordine sus acciones con las de los otros. Pero, la tendencia espontánea del arbitrio individual es el dar una prioridad a las inclinaciones, lo que da lugar al antagonismo absoluto. Se trata del problema del orden social que plantea Hobbes. Kant, al igual que Hobbes, considera que sólo a través de la vivencia de ese antagonismo se puede alcanzar una solución al problema del orden social. El conflicto no es simplemente el resultado de una conducta desviada, es el medio que hace posible el desenvolvimiento de la capacidad racional de los seres humanos. La *insociable sociabilidad* (*Ungesellige Geselligkeit*) se convierte en el medio que conduce al desenvolvimiento de una sociedad civil.

> Entiendo en este caso por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que

[120] Sobre la noción kantiana de libertad existe una enorme controversia, porque, aparentemente, no es congruente. En primer lugar, Kant afirma que la libertad es la capacidad del individuo de autolegislar sus acciones de acuerdo con una ley racional común a todos; según esto, la libertad, lejos de producir antagonismos, tendría que generar una armonía social. Sin embargo, en numerosos pasajes de sus escritos, Kant subraya que la libertad se encuentra ligada a un arbitrio que siempre tiene la opción de actuar conforme o en contra de la ley (ello está, además, implícito en la noción de "actuar por representación de la ley"). Desde esta otra perspectiva, la libertad es la fuente de los conflictos: pero no existe una incongruencia; lo que Kant sostiene es que la libertad, como la razón misma, se encuentra sometida a un proceso formativo que se inicia con la libre elección (arbitrariedad) y culmina cuando el individuo advierte que la libertad, en sentido estricto, reside en aceptar las leyes que él mismo encuentra en su razón. Sobre este tema véase E. Serrano, "Libertad y «mal radical»", *Signos*. Anuario de Humanidades, año IX, UAM-I, México, 1985.

> amenaza perpetuamente con disolverla. Esta disposición reside claramente en la naturaleza del hombre. El hombre tiene una inclinación a entrar en sociedad porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, siente el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una gran tendencia a aislarse; porque tropieza en sí mismo con la cualidad insocial que le lleva a querer disponer de todo según le place y espera; naturalmente, encuentra resistencia por todas partes, por lo mismo que sabe hallarse propenso a prestársela a los demás. Pero esta resistencia es la que despierta todas las fuerzas del hombre y le lleva a enderezar su inclinación a la pereza y, movido por el ansia de honores, poder o bienes, trata de lograr una posición entre sus congéneres, que no puede soportar pero de los que tampoco puede prescindir.[121]

Los seres humanos tienden a formar, de manera espontánea, grupos sociales, porque cada individuo encuentra en los otros el medio de realizar sus fines particulares. La tendencia a intrumentalizar a los otros puede controlarse –más o menos– inmediatamente en las pequeñas comunidades tradicionales, que imponen un cierto grado de reciprocidad. Sin embargo, en las sociedades la propensión individual de convertir a los otros en simples medios debe controlarse por un tercero, esto es, una institución especializada que obligue a cada uno a reconocer al otro como un *fin en sí mismo*. Esta institución es el derecho, el cual se convierte en la posible mediación entre las exigencias morales y la práctica política. La constitución de una sociedad civil no puede confiarse al sentido moral de los individuos, por el contrario, es el orden civil y el derecho los elementos sociales que hacen posible la formación moral de los individuos. Por su parte, el orden civil, junto al derecho implícito en él, son siempre el resultado de una historia de conflictos sociales. Kant también coincide con Hobbes respecto a

[121] Kant, FH, p. 46. "El medio de que se sirve la naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquéllas."

que los individuos requieren de una instancia externa a ellos que los fuerce a comportarse legalmente. El individuo necesita de "un señor que le quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad valedera para todos, para que cada cual pueda ser libre". Pero la primera gran diferencia con Hobbes surge cuando Kant se pregunta:

> Pero, ¿de dónde escoge a ese señor? De la especie humana, claro está. Pero este señor es también un animal que necesita, a su vez, un señor. Ya puede, pues, proceder como quiera, no hay manera de imaginar cómo se puede procurar un jefe de la justicia pública que sea, a su vez, justo; ya sea que se le busque en una sola persona o en una sociedad de personas escogidas al efecto. Porque cada una abusará de su libertad si a nadie tiene por encima que ejerza poder con arreglo a las leyes. El jefe supremo tiene que ser justo por sí mismo y, no obstante, ser un hombre. Así resulta que esta tarea es la más difícil de todas; como que su solución perfecta es imposible; con una forma tan retorcida como es el hombre no se puede conseguir nada completamente derecho. Lo que nos ha impuesto la naturaleza es la aproximación a esta idea.[122]

La solución al problema de la constitución del orden civil no se encuentra en el intento de transformar a los demonios humanos en ángeles, sino que la única alternativa es que esos mismo demonios, a través de sus conflictos, controlen de manera inconsciente, recíproca y paulatinamente sus impulsos, hasta llegar a un sistema institucional que permita obtener un comportamiento lo más recto posible a partir de una materia tan retorcida como aquella de la que estan compuestos. Con un sentido realista y una noción de

[122] Kant, "Idea…", en FH, p. 51. Para Kant en el hombre siempre habrá una "propensión al mal" (*Hang zum Böse*); en este sentido, el propio Carl Schmitt tendría que reconocer que Kant se cuenta entre los "auténticos" pensadores de lo político, muy alejado de los intentos utópicos de neutralizar dicha dimensión de la práctica humana. Sin embargo, a diferencia del estrecho realismo schmittiano, Kant percibe que los ideales morales siempre han jugado un papel fundamental en la dinámica de los conflictos políticos.

racionalidad estratégica, que rara vez son apreciados por sus intérpretes, Kant afirma: "El problema de la instauración de un Estado puede ser solucionado hasta por un pueblo de diablos [...] (basta únicamente con que sepan hacer uso de la razón)." En contraste con Hobbes, para Kant la superación de la dificultad inherente a la instauración de un orden civil se encuentra en la constitución de un estado de derecho, el cual presupone un largo proceso histórico formativo que se inicia con formas despóticas de organización del poder político y culmina en una futura organización republicana, la única que responde a la dignidad humana.

> No basta [...] que la voluntad individual de todos los hombres sea favorable a una Constitución legal, según principios de libertad [...] Hace falta, además, la unidad colectiva de la voluntad general; hace falta que todos juntos quieran ese estado, para que se instituya una unidad total de la sociedad civil. Por tanto, sobre las diferentes voluntades particulares de todos es necesaria, además, una causa que la una para constituir la voluntad general [...] De donde resalta que el estado legal ha de empezar por la violencia.[123]

En este texto encontramos condensadas otras dos grandes diferencias entre la teoría de Hobbes y Kant. Mientras en la narrativa contractualista de Hobbes el contrato social representa el punto cero en el paso del *estado de naturaleza* a la *sociedad civil*, en la narrativa kantiana no hay una ruptura que marque el tránsito del hipotético estado de naturaleza a la unión civil, sino que se trata de un proceso continuo que conduce de la violencia sin límites a la legalidad. En la teoría kantiana, el *contrato originario* se sitúa en un nivel normativo a lo largo de todo el desarrollo histórico como una instancia que permite ordenar los hechos del pasado y orientar las acciones futuras. En otras palabras, la noción de

[123] Kant, *La paz perpetua*, Aguilar, Madrid, 1967, p. 95. En este texto reproduzco la traducción que utiliza José Luis Colomer en su libro, *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, CEC, Madrid, 1995.

contrato juega de manera explicita el papel de idea regulativa, claramente diferenciada de la realidad historica y su multiplicidad de trayectorias. El contrato es una manera simbólica de representar el complejo y diversificado proceso de constitución de una voluntad general a partir de la confrontación de una pluralidad de voluntades particulares.[124]

La segunda de estas diferencias consiste en que la teoría de Kant, en contraste con la de Hobbes, no se propone encontrar un paso o continuidad entre la racionalidad estratégico-instrumental y la racionalidad práctico-moral. Esto es, para Kant la validez de las normas morales no se encuentra en el consenso empírico de un conjunto de individuos, que pueda representarse como un contrato dentro de un contexto particular, sino en la noción misma de la razón. Al igual que Rousseau, para Kant la voluntad general no está conformada por la suma de voluntades particulares, sino que representa los principios que mantienen la unidad de esas voluntades; pero a diferencia de Rousseau, la voluntad general en la propuesta kantiana no implica la supresión de disenso; por el contrario, esa voluntad general es compatible con las diferencias y el conflicto surgido de ellas, ya que se encuentra conformada sólo por los principios de justicia (diferenciados de las máximas de vida buena) en los que debe enmarcarse todo conflicto, para ser compatible con la unidad y estabilidad del orden social.

Quizá la mejor manera de comprender el sentido de esta última diferencia entre las teorías de Hobbes y Kant sea el destacar sus consecuencias. En primer lugar, para Hobbes el conflicto político es una confrontación entre intereses particulares que sólo posteriormente incorpora un aspecto moral, como una máxima de prudencia de los individuos para realizar sus intereses egoístas. En cambio, para Kant todo conflicto político implica tanto una

[124] Es por eso que Kant, como advierte atinadamente Adela Cortina, no es un representante del iusnaturalismo clásico. Para Kant, al igual que los representantes del positivismo jurídico, toda las normas que emanan de la autoridad soberana establecida son derecho, aunque contradigan los principios racionales de justicia. La noción de un derecho natural (racional) sólo es, según Kant, un principio para reconocer la legitimidad (diferenciada de la vigencia) de un orden jurídico imperante.

confrontación de intereses particulares, como una dimensión moral, a la que Fichte y después Hegel, denominaron *lucha por el reconocimiento*. Precisamente la presencia de esa dimensión normativa en todos los antagonismos políticos es lo que permite hablar de un posible o presunto progreso moral, impulsado por el propio conflicto.

En segundo lugar, en contraste con Hobbes, en la teoría kantiana es indispensable la distinción entre *formas del Estado* y *formas de gobierno*. Las primeras hacen referencia a la cantidad de titulares que representan al poder soberano; por tanto dichas formas de Estado pueden ser autocrática, aristocrática o democrática. En cambio, las formas de gobierno remiten a la manera en que se ejerce ese poder. Si se ejerce de acuerdo al espíritu del supuesto contrato originario (*anima pacti originarii*), que exige que el pueblo sea gobernado por leyes análogas a las que ese mismo pueblo se daría a sí mismo según principios universales del derecho, tenemos una forma de gobierno republicana. Si se contravienen los principios universales del derecho, tenemos una forma de gobierno despótica. En la forma de gobierno despótica, con independencia del número de personas que sean titulares de la soberanía, no existe la división de poderes, que es el primer requisito de una forma de gobierno republicana.

> Las formas del Estado representan sólo la letra (*littera*) de la legislación originaria del estado civil, por tanto, pueden permanecer mientras una antigua y extendida costumbre las considere necesarias para la maquinaria de la Constitución política (por tanto, sólo subjetivamente). Pero el espíritu de aquel contrato originario (*anima pacti originarii*) implica la obligación, por parte del constituyente, de adecuar la forma de gobierno a aquella idea –si no puede hacerlo de una vez, la obligación es cambiarla paulatina y continuamente hasta que concuerde, en cuanto a su efecto, con la única Constitución legítima, es decir, la de una república pura–; y que aquellas antiguas formas empíricas (estatutarias), que sólo servían para conseguir la

sumisión del pueblo, se resuelvan en la originaria (racional), que sólo tiene como principio la libertad, e incluso como condición necesaria para una Constitución jurídica en el sentido propio del Estado, y que conducirá a este resultado finalmente también según la letra.[125]

Para Kant, la presunta historia política de la humanidad consiste en la trayectoria que lleva desde las formas de gobierno despóticas a las formas de gobierno republicanas. En esta historia no existe un término del devenir, ni conquistas definitivas, porque la república pura, el estado civil ético perfecto, es una meta irrealizable. Con todo, no está permitido a los individuos permanecer inactivos respecto a esta tarea, como si la realización de dicha meta suprema dependiera de fuerzas ajenas a su voluntad. Más bien han de proceder como si todo dependiera de ellos, y sólo bajo esa condición pueden esperar disminuir la distancia que existe entre el ideal y la realidad. Hasta dónde puede llegar el hipotético progreso político de la humanidad es algo que nadie puede determinar *a priori*, ni siquiera se puede asegurar que no existan grandes retrocesos en este proceso. Se trata, como dirá más tarde Max Weber en tono kantiano, de luchar una y otra vez por lo imposible, para, por lo menos, realizar lo posible.

[125] Kant, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 178-179.

CAPÍTULO 4

LAS TRANSFORMACIONES HISTÓRICAS DE LA ENEMISTAD

DESPUÉS de la crisis de las filosofías de la historia ha resurgido la estrategia de argumentación contractualista como sustento de la filosofía política. En el reciente renacimiento de las teorías contractualistas se ha puesto el énfasis en los temas de la fundamentación de las normas de justicia y de la legitimación del poder político, en detrimento del aspecto narrativo. Ello ha tenido como consecuencia la pérdida de la mediación entre el nivel normativo y el nivel empírico, lo cual, a su vez, ha dado lugar a una serie de críticas al contractualismo liberal. Estas críticas van desde el simple rechazo, porque se ve al contrato social como una ficción alejada de la dinámica política, hasta una crítica interna mucho más estructurada, que se ha expresado en las llamadas teorías comunitaristas. La primera objeción del comunitarismo consiste en afirmar que el contractualismo, al otorgar una prioridad al individuo y a su libertad de elegir su concepción de vida buena, pasa por alto el hecho de que es la comunidad la que suministra a los individuos los recursos culturales para constituir sus identidades particulares y comprender el valor de las diferentes formas de vida.

Tal y como se planteó en un primer momento, esta polémica entre contractualismo liberal y comunitarismo, que ha ocupado a un gran número de los actuales teóricos de la filosofía política, se basa en un falso dilema. No se trata de elegir entre situar la prioridad en el individuo o situarla en la comunidad, porque el individualismo es siempre el resultado de una forma de socialización que hace referencia a una modalidad concreta de organización social, a saber: el orden social propio de las sociedades modernas. Esta

tesis era ya parte de las críticas que se dirigían al contractualismo clásico de Hobbes y Locke. Precisamente, como respuesta a este tipo de críticas, Kant plantea que entre la narración estado de naturaleza-contrato social-estado civil, situado en el nivel normativo y el nivel empírico de la historia política de las sociedades, tiene que desarrollarse una presunta historia política de la humanidad para que sirva de mediación entre los dos niveles. Recordemos la propuesta kantiana, mencionada en el capítulo anterior, respecto a que la presunta historia política no debe contraponerse al trabajo empírico, sino, por el contrario, facilitarlo.

En la hipotética historia construida reflexivamente, se trata de unir un conjunto de hechos históricos, para proponer una narración provisional. El objetivo de esa narración es acercarnos a la complejidad de la historia real[126] con la intención teórica de iniciar una investigación empírica de ella, o bien, con la intención práctica de definir un sentido que oriente las acciones. El esbozo de las transformaciones históricas de la enemistad que se desarrollará en este capítulo debe situarse en este nivel reflexivo intermedio. Su objetivo es establecer una mediación entre la historia de los conflictos políticos, tal y como se ha desenvuelto realmente en las sociedades, y el ideal de una sociedad justa que se condensa en la noción de un contrato social. En la presunta historia de la enemistad que se presentará, retomo la tesis kantiana de que el desarrollo del conflicto (la "insociable sociabilidad") puede ser el medio que permita disminuir la distancia entre el ideal de justicia universal y la realidad plural, sin pretender que pueda llegarse nunca a una plena identificación de estos dos niveles. En ese sentido, se puede decir que la narración de las transformaciones de la enemistad busca ser un complemento de la presunta historia política de la humanidad que nos propone Kant, con la finalidad de dar una mayor base empírica a ésta. Es decir, se asume que la narración que se presentará pretende poseer un cierto número de enunciados verdaderos y una coherencia lógica en la relación que se establece

[126] Se trata, como diría un teórico de sistemas, de reducir complejidad para hacer posible la construcción de un sentido.

en ellos, pero sin superar su contingencia, por lo que se acepta, al mismo tiempo, que es posible otro tipo de narraciones del conflicto político.

De la filosofía hegeliana retomo la tesis de que el conflicto político es irreductible a un enfrentamiento de intereses particulares, pues en él siempre se encuentra presente una dimensión moral que se representa como una "lucha por el reconocimiento". En contraste con el contractualismo reciente, para Kant y Hegel no es posible deducir de la racionalidad estratégica, propia de individuos que persiguen sus intereses particulares, los principios de la racionalidad práctica-moral. Desde la perspectiva de los representantes de la filosofía clásica alemana, en el conflicto político se encuentran mezclados los intereses particulares y los principios morales; de lo que se trata en el antagonismo no es de fundamentar a estos últimos, sino de establecer una mediación entre estos elementos para que los intereses y la moralidad se acoplen de manera adecuada a la motivación de la acción individual. En la lucha por el reconocimiento, entendida como la dimensión moral del conflicto, no se trata de la justificación racional de las normas morales, sino de que los individuos acepten a estas últimas como motivos propios de su comportamiento. Dicho de otra manera, lo que se encuentra en juego en el desarrollo del conflicto es la formación de los individuos a través de la constitución de un orden social que garantice la eficiencia de la normatividad jurídica.

Por otra parte, la idea de presentar la historia de los conflictos como la sucesión de una serie de figuras de la relación amigo-enemigo proviene de Carl Schmitt. Sin embargo, en contra de éste y sustentado en la tesis hegeliana implícita en la noción de lucha por el reconocimiento, se sostiene que las transformaciones de la enemistad no presuponen negar la pretensión de validez universal de las normas morales. Por el contrario, el relacionar las distintas figuras de la enemistad y la noción de lucha por el reconocimiento, nos permite reflexionar sobre la historia de los conflictos *como si* éstos fueran un proceso formativo, donde la pretensión de universalidad racional se plasma en una serie de instituciones y proce-

dimientos que hacen posible regular las relaciones sociales y mantener controlados los conflictos que emanan de ellas.

El enemigo absoluto

No digo los otros, más que para decirme mejor.
MONTAIGNE

La primera tendencia de todo grupo humano es atribuir a su forma de vida particular, con sus instituciones y creencias, una validez universal. Este etnocentrismo espontáneo es el resultado de la necesidad práctica de constituir un sentido común firme, que permita la integración social y, con ella, la estabilidad de un orden institucional. En las sociedades tradicionales el núcleo normativo del orden social se cubre con el aura de lo sacro, para protegerlo de cualquier crítica, pues la continuidad del orden social depende de que sus miembros asuman, de manera incondicional, la validez de las normas tradicionales y los poderes de mando que emanan de ellas. Ello conduce, a su vez, a definir al enemigo político como la *diferencia ética*. Esto es, el otro se identifica inmediatamente como un enemigo; "para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intenso".[127]

El otro no tiene que manifestar intenciones hostiles para convertirse en un potencial enemigo, basta su sola presencia. Porque el hecho de que mantenga otras creencias y asuma la validez de otro tipo de instituciones, es suficiente para hacer patente, de inmediato, la contingencia de la forma que adquiere el orden y, de esta manera, pone en peligro la estabilidad social. Incluso el miembro del grupo que se atreve a poner en duda la validez de las normas tradicionales, se convierte en parte de la otredad, en un extraño, y, como tal, en un enemigo que debe ser desterrado o aniquilado (recordemos el caso de Sócrates). En las sociedades tradicionales el rechazo a la ótredad es tan enérgico que el representante de la

[127] Carl Schmitt, *El concepto de lo político* (CP), Alianza, Madrid, 1991, p. 57.

diferencia ética se asocia con el malo, es decir, con el transgresor de los valores supremos y con ello se le sitúa fuera de la ley y fuera de la misma humanidad. El rival, al que se le niega todo valor moral, así como la propia condición humana, se transforma en un enemigo absoluto. La actualización de la enemistad absoluta se manifiesta en un conflicto de gran intensidad. Las guerras contra el enemigo absoluto son consideradas como un acto en el que se defiende la causa justa, objetivo que no admite matices o puntos intermedios. Son conflictos típicos de la forma todo o nada.

> Y esta clase de guerras [las guerras contra el "enemigo absoluto] son necesariamente de intensidad e inhumanidad insólitas, ya que van más allá de lo político y degradan al enemigo al mismo tiempo por medio de categorías morales y de otros tipos, convirtiéndolo así en el horror inhumano que no sólo hay que rechazar, sino que hay que aniquilar definitivamente; el enemigo ya no es aquel que [sólo] debe ser rechazado al interior de sus propias fronteras.[128]

El que las partes en contienda acudan al uso de los recursos morales, para alegar el ser representantes de la causa justa, no hace más que agudizar y profundizar la hostilidad. El degradar moralmente al adversario impide establecer un conjunto de reglas que limiten la violencia, pactar una tregua o firmar un tratado de paz. Frente al enemigo absoluto únicamente es factible matar o morir. Los conflictos dominados por las nociones de guerra, causa justa y enemigo absoluto sólo pueden cesar con el exterminio o la plena rendición de uno de los rivales. En las ocasiones en que se llega a un equilibrio trágico, en donde ninguna de las partes puede vencer al otro, es posible que cese la lucha; pero mientras persista la enemistad absoluta, la predisposición combativa permanece latente y

[128] CP, p. 66. La afirmación de Schmitt respecto a que las guerras contra el enemigo absoluto van más allá de lo político, presupone la importante tesis de que lo político se encuentra ligado a un control de la intensidad del conflicto y, con ello, a una transformación de la figura del enemigo político. Sin embargo, esta tesis no es desarrollada en su teoría política.

se actualiza en cuanto uno de los contrincantes ha reunido los medios suficientes para someter al otro.

De hecho no podemos imaginar una situación más violenta que la de una enemistad absoluta. La violencia, a diferencia de la mera agresión natural, siempre está ligada a valores. La violencia se incrementa conforme las exigencias, vinculadas a los valores, aumentan. El caso de la enemistad absoluta es un tipo de lucha por el reconocimiento en la que cada grupo exige al otro, junto con la plena rendición, el renunciar a sus propias concepciones sagradas, para reconocer sólo como válidas las de su contrincante. Esta elevada demanda conduce de manera inevitable a la escalación de la violencia. Como ya había destacado Hegel, la lucha por el reconocimiento es, en primera instancia, una lucha a muerte.

> Por consiguiente, el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban por ellas mismas la una a la otra, mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de ellas mismas a la verdad, en la otra y en ella misma.[129]

El ámbito en el que podemos encontrar el mayor número de ejemplos de enemistad absoluta es aquel donde se establece el encuentro de comunidades tradicionales, en los que cada una reclama ser la encarnación de la auténtica vida buena y/o la verdadera fe.[130]

El extranjero. Entre la marginación y la persecución

La comunidad tradicional puede llegar a tolerar al *otro* siempre y cuando sea posible, por su reducido número o debilidad, mantenerlo marginado. Tal es el caso del extranjero, entendido no como el

[129] Hegel, FdE, p. 116.

[130] Una excelente descripción de la dinámica propia de la "enemistad absoluta" se encuentra en la novela de Mario Vargas Llosa, *La guerra del fin del mundo*, Seix Barral, Barcelona, 1981.

viajero que tiene un contacto efímero con la comunidad, sino como aquel que –como dice Simmel–[131] "viene hoy y se queda mañana; es, por decirlo así, el emigrante en potencia que, aunque se haya detenido no se ha asentado por completo". El hecho de que el extranjero, a pesar de vivir en la comunidad, no se asimile por completo a ella implica que en él se mantiene lo lejano en la proximidad. Ello puede llegar a ser un gran atractivo para los miembros de la comunidad, porque implica la posibilidad de acercarse a la otredad, para satisfacer la curiosidad, minimizando el riesgo de cuestionarse los valores que definen la identidad propia. El que se hayan asociado el extranjero con lo extravagante, la locura o la supuesta ingenuidad del primitivo, muestra la tendencia a mantener una distancia ante esa lejanía próxima, a pesar de la atracción que ella puede despertar.

Los extranjeros han realizado oficios que, debido a las creencias imperantes, se encuentran vedados a los miembros de la comunidad o, simplemente, se consideran indignos. Por ejemplo, cuando la economía comunitaria se rige por el ideal de autosuficiencia, el extranjero es, generalmente, el comerciante encargado de suministrar los pocos artículos externos que tienen una demanda interna. La razón de que se asocie al extranjero con la actividad comercial es clara: mientras los individuos con una membresía plena se dedican a las labores relacionadas a la tierra, elemento que sustenta por excelencia la membresía del grupo, la síntesis de lo próximo y lo lejano que caracteriza al extranjero le permite asumir la movilidad que exige la actividad comercial. Durante la Edad Media, la ética de la Iglesia cristiana, en concordancia con el valor de la autarquía, consideraba que el mercader, aunque no incurría en pecado mortal, nunca podría ser grato a Dios (*homo mercator vix aut numquam potest Deo placere*). Por eso, fueron los judíos, por

[131] Simmel, "Disgresión sobre el extranjero". Excurso del capítulo "El espacio y la sociedad" de *Sociología*, Revista de Occidente, Madrid, "...el extranjero es un elemento del grupo mismo, como los pobres y las diversas clases de «enemigos interiores». Son elementos que si, de una parte son inmanentes y tienen una posición de miembros, por otro lado, están fuera y enfrente", p. 717.

ejemplo, los que se dedicaron al comercio y las finanzas, a costa de reforzar su condición marginal.

No siempre a los extranjeros se les asignaron tareas marginales, en algunas ocasiones se les encomendaron trabajos con prestigio social, lo que les permitía adquirir un poder e influencia considerables al interior de la comunidad. Tal es el caso de las ciudades italianas, en el otoño de la Edad Media, en donde se acudía a los extranjeros para que éstos ocuparan el puesto de soldados o, incluso, de jueces, así como de altos funcionarios políticos, porque se consideraba que, al no estar ligados a intereses locales, tenían la facultad de ser objetivos respecto a los conflictos internos. En dicha situación se hace explícito algo que es una constante implícita en el proceso de formación de las identidades, el otro siempre es parte de la identidad propia, es una exterioridad constitutiva.

A pesar de que el extranjero, al cumplir con funciones indispensables, llega a formar parte de la vida comunitaria, en tanto conserva el atributo de lejanía próxima, constantemente corre el riesgo de convertirse en un enemigo absoluto. Esto sucede cuando la comunidad enfrenta situaciones críticas, en las que se generan las condiciones para que aflore la "visión policiaca de la historia".[132] De acuerdo con esta última, todo mal que sufre la sociedad debe ser imputado a un individuo o grupo que conspira contra el bienestar general. La posición que ocupa el extranjero lo convierte en el chivo expiatorio por excelencia que requiere el discurso y la práctica de esta concepción tan extendida de la historia. En la visión policiaca de la historia se condensan los usos ilegítimos de los recursos morales en la dinámica política. Su objetivo es identificar la pretensión de validez universal del lenguaje moral con los contenidos particulares de la propia forma de vida particular que rige en una comunidad; con ello, el otro se ve degradado a la condición de ser infrahumano que atenta contra los valores de la humanidad. El declarar al extranjero un ser *hors l'humanite*, es el mecanismo

[132] El término "visión policiaca de la historia" fue forjado por Manès Sperber. Sobre este tema véase León Poliakov, *La causalidad diabólica*, Muchnik, Barcelona, 1982.

ideológico que subyace a la historia de las persecuciones, las cuales han sido utilizadas como un recurso básico en los intentos de reforzar la integración en las situaciones en las que se cree amenazada la comunidad. El modo en que el extranjero se ha convertido, durante las persecuciones que recorren la historia de la humanidad, en un enemigo absoluto, nos permite comprender que este último puede adquirir diversas figuras concretas en los distintos contextos sociales e históricos. El extranjero, el hereje, el brujo, el conspirador, el disidente, etcétera, son algunas de estas variaciones históricas de la enemistad absoluta.

El enemigo justo

Si tomamos en cuenta la fuerza y amplitud de la propensión humana a convertir al otro en un enemigo absoluto, podremos reconocer que el gran acontecimiento político en la historia de la humanidad es el reconocimiento del otro como un enemigo justo. El *iustus hostis* es simplemente el otro, disociado de las condenas morales y que, por tanto, se le reconoce como una persona que tiene el derecho a tener derechos, empezando por el derecho a defender su particularidad. La transformación del enemigo justo en enemigo justo es el resultado del propio desarrollo de los conflictos sociales. Dicha transformación no es un resultado automático o necesario en el desenvolvimiento de los conflictos, sino que se requiere una serie de requisitos cuya conjunción es siempre contingente. Entre estos requisitos quizá el más importante sea la capacidad del otro de resistir a la voluntad de dominio de aquel que busca someterlo. El reconocimiento en el que se sustenta la figura del enemigo justo requiere de un mínimo de reciprocidad en la relación de poder.

El reconocimiento del otro como enemigo justo es el punto que marca la gran diferencia cualitativa en el proceso histórico de formación que se desarrolla a través del conflicto político. Ante el enemigo justo ya no sólo se trata de combatir a muerte, sino también de negociar o firmar un tratado, esto es, de crear las con-

diciones que hacen posible limitar la violencia y, de esta manera, dar el primer paso en el proceso que lleva a la ampliación cuantitativa y cualitativa de la práctica política. La política deja de ser únicamente la actividad defensiva de una identidad y unos intereses particulares, frente a un entorno hostil, para llegar a ser también el arte de relacionarse y convivir con la otredad. El reconocimiento recíproco, implícito en la figura del enemigo justo, es el fundamento del orden jurídico que hace posible la coexistencia dentro de un contexto social plural. En la historia reflexiva, el reconocimiento de los contrincantes como enemigos justos simboliza la mediación entre la noción normativa de contrato (*consensus iuris*) y los conflictos reales; desde este punto de vista, se puede decir que dicho reconocimiento corresponde a lo que en la narrativa contractualista representa el paso del estado de naturaleza, al estado civil. Pero, a diferencia del contractualismo, esta transformación cualitativa ya no se presenta como una negociación entre individuos aislados, sino como un producto de la dinámica de los propios conflictos.[133]

En tanto elemento simbólico de una historia reflexiva, el reconocimiento del otro como enemigo justo no remite a un acontecimiento concreto de la historia real. En esta última ese reconocimiento se ha dado en diversos contextos y momentos. Sin embargo, es en los albores de la modernidad cuando esta modalidad de reconocimiento se plasma en el *Jus publicum europaeum*, el cual denota un cambio radical del orden institucional. En este derecho de gentes postmedieval se expresa el reconocimiento recíproco de los Estados nacionales como poderes soberanos. Cada Estado asume el *ius belli* de los demás y con ello admite que el otro es, en potencia, un enemigo conforme a derecho. El concepto de guerra justa se ve desplazado por el de enemigo justo. La regulación de la guerra (*die Hegung des Krieges*), que contiene el

[133] Mi propuesta consiste en reinterpretar la noción clásica de "contrato social" en términos intersubjetivos. De esta manera, se eluden las críticas dirigidas al contractualismo y, al mismo tiempo, se trata de acortar distancia al desarrollo de los conflictos reales.

Jus publicum europaeum, hace posible llevar al cabo distinciones claras y unívocas entre interior y exterior, guerra y paz, militar y civil, etcétera, lo que, a su vez, permite limitar la hostilidad.

> En la figura de la guerra, tal como ésta se contempla en el derecho internacional entre Estados, el enemigo es reconocido también al mismo nivel como un Estado soberano. En este derecho internacional el reconocimiento como Estado implica ya, en tanto mantieue aún algún contenido, el reconocimiento del derecho de guerra, y con ello el reconocimiento del otro como enemigo conforme a derecho [...] La regulación y la clara delimitación de la guerra supone una relativización de la hostilidad. Toda relativización de este género representa un gran progreso en el sentido de la humanidad. Desde luego no es fácil de lograr, ya que para los hombres resulta difícil no considerar a su enemigo como un criminal. Sin embargo, el derecho internacional europeo referente a las guerras territoriales entre países consiguió dar este sorprendente paso.[134]

Para Carl Schmitt este progreso de la humanidad es posible por la diferenciación entre la política y la moral, ya que sólo así es posible distinguir la relación amigo-enemigo de la dualidad bueno-malo. En contraste con esta tesis,[135] Hegel ya había advertido que el reconocimiento de los rivales como personas (sujetos de derechos y deberes) presupone una diferenciación entre las concepciones particulares de vida buena, que expresan los diferentes intereses en conflicto, y los principios de justicia universales, los cuales, al constituir el sistema jurídico, hacen posible regular y limitar el antagonismo. De acuerdo con la posición hegeliana la relación entre moral y política resulta mucho más compleja. Por una parte es cierto que la política se diferencia de aquella dimen-

[134] Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, p. 41.

[135] Sobre la cuestionable noción de universalidad moral que maneja Schmitt y su relación con la política, véase la pág. 222 de esta misma obra.

sión de la moral que se relaciona con la definición de vida buena, lo que hace posible que no se identifique necesariamente el enemigo con el malo; el otro es simplemente la diferencia ética ineludible en un mundo plural. Pero, por otra parte, la política, a través de la mediación del código jurídico, se mantiene vinculada al núcleo de la moral constituido por el reconocimiento recíproco. Reconocer al contrincante como enemigo justo es el punto en el que converge la política y la moral. La aportación de Hegel es, precisamente, haber destacado que la lucha por el reconocimiento constituye la dimensión moral del conflicto político, en donde no está en juego un consenso sobre la vida buena, sino el asumir principios de justicia comunes a los contrincantes.

Según Schmitt el gran avance, desde el punto de vista de la convivencia, que representa el reconocimiento del otro como un potencial enemigo justo, es una consecuencia de la consolidación del Estado como poder soberano. El monopolio de la violencia legítima le permite al Estado evitar que los particulares conviertan sus enemistades privadas en conflictos políticos. Como diría el propio Schmitt, al adquirir el Estado el monopolio de la definición del enemigo político se establece un coto a la violencia y se sientan las bases de pacificación interna a la nación.

> El Estado clásico europeo (el Estado absolutista) había logrado algo completamente inverosímil: instaurar la paz en su interior y descartar la hostilidad como concepto jurídico: Había conseguido eliminar el instituto jurídico medieval del "desafío"; poner fin a las guerras civiles confesionales de los siglos XVI y XVII, entendidas de un lado y de otro como particularmente justas; establecer de fronteras adentro paz, seguridad y orden [...] El Estado y la soberanía constituyen la base y el fundamento de las acotaciones realizadas hasta ahora por el derecho internacional respecto a la guerra y la hostilidad.[136]

[136] Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, pp. 41-42.

Es indudable que el Estado, en tanto constituye el elemento central en el proceso de constitución de las naciones, hizo posible implementar un derecho general, el cual hace posible la distinción entre los principios de la justicia y la pluralidad de formas de vida. Pero el desplazamiento de la figura del enemigo absoluto por la figura del enemigo justo, que se plasma en *Jus publicum europaeum*, es el resultado de un proceso de transformación que trasciende el ámbito estatal. El reconocimiento del otro como enemigo justo es una consecuencia de un cambio radical en la modalidad de integración social.

El competidor económico

Mientras en las sociedades tradicionales la integración se sustenta básicamente en un consenso en torno al contenido normativo de una forma de vida (generalmente es en la religión donde se condensa el núcleo de esta concepción del mundo común), en las sociedades modernas aparecen mecanismos de integración que ya no requieren de ese consenso normativo, porque se fundamentan en un entrelazamiento funcional de una constelación de intereses. El mercado representa el caso paradigmático de este último tipo de mecanismos de integración de las acciones. Entre los individuos que participan en el intercambio mercantil, aunque deben asumir la validez de ciertas reglas generales, no tiene que existir un acuerdo en torno a los contenidos de una forma de vida o una concepción del mundo concreta, esto es, no tienen que identificarse como amigos, ni como miembros de una comunidad de creencias. Para la integración de sus acciones basta que, a pesar de todas las diferencias que puedan existir entre ellos, se reconozcan como personas.

El contrato que se establece en el intercambio de mercancías, se convierte en el modelo generalizado de relación. Son las relaciones contractuales las que impulsan la diferenciación entre las distintas concepciones de vida buena que profesan los contrayen-

tes, y los principios de justicia que regulan sus intercambios. Dicha diferenciación es una condición necesaria para hacer posible la coexistencia de la pluralidad y la unidad del orden social. La expansión de los vínculos contractuales lleva a sustituir los tradicionales privilegios, por el derecho. Como advirtió Marx, el mercado propicia el surgimiento de nuevas modalidades de control y dominio; sin embargo, también genera los medios para enfrentar esas mismas formas de dominio impersonal. Dentro de los conflictos propios de las sociedades modernas, los grupos marginados han encontrado en el derecho un factor indispensable para cuestionar la legitimidad de la situación de asimetría y dependencia en la que se encuentran. Con ello quiero señalar que debemos tener cuidado con las ideologías antimercantilistas que impiden hacer un balance adecuado del papel que ha jugado y juega el mercado en las luchas de liberación. Por otra parte, más allá de las actitudes en pro o en contra del mercado, es menester asumir que éste es un mecanismo indispensable de integración en las condiciones de complejidad de las sociedades modernas. El tener esto en cuenta, es un requisito para poder percibir que la alternativa de liberación no se encuentra en el intento romántico de volver a formas de integración premercantiles, sino de establecer controles políticos de la dinámica mercantil que garanticen la supervivencia y ampliación de las condiciones de justicia.

El desarrollo de la economía mercantil conlleva un proceso bifacético: por una parte lo familiar, lo conocido, se aleja y, por otra parte, lo extraño, lo lejano, se acerca. Ello tiene como efecto que las fronteras entre *Nosotros* y *Ellos*, entre amigos y enemigos, entre lo confiable y el entorno hostil, se vuelvan fluidas. La reducción de la complejidad, inherente a la contingencia propia del mundo humano, ya no sólo se basa en una interpretación mítica o religiosa, sino que se apoya en procedimientos objetivos, en donde las tradicionales identidades, basadas en el lugar y la función que ocupan los individuos en una estructura preestablecida, parecen difuminarse. En la distancia que produce el mercado entre los miembros de la comunidad (como decía Hegel: en la aparente *di-*

solución de la eticidad) se crea el espacio del individualismo moderno, junto con la libertad y los riesgos que lo definen.

> Dentro de la economía, el dinero es el lazo que pone en relación la extensión máxima del grupo económico y la diferenciación máxima de sus miembros, en el sentido de la libertad y la autonomía, como la diferenciación cualitativa del trabajo. O, dicho más exactamente, gracias al dinero, el grupo de la economía natural, pequeño, cerrado y uniforme, se convierte en otro, cuyo carácter unitario se escribe en dos aspectos: la ampliación y la individuación.[137]

El individualismo moderno encierra, como ha destacado Simmel, dos aspectos: en el primero se acentúa la diferencia entre los hombres, en el segundo lo que tienen en común. Conforme se resalta la diferencia de cada uno con los otros, el aspecto común se va reduciendo a elementos generales y abstractos, los cuales el individuo comparte no sólo con los miembros de su comunidad, sino también con todos los seres humanos. Los elementos que tienen en común los hombres, rebasan sus identidades comunitarias particulares y se plasman en los derechos fundamentales, en los que se fundamentan los distintos sistemas jurídicos. Cuanto más estrecha sea la integración del grupo, tanto más severa será la antítesis frente a los grupos extraños. Por eso, el mercado, al distanciar a los miembros del grupo, estableciéndose como un mecanismo de integración objetivo (que no depende de lazos personales o identificaciones afectivas) reduce la antítesis frente al extraño.

En el mercado, así como en los otros mecanismos de integración basados en el entrelazamiento funcional de una constelación de intereses, se sigue generando la distinción amigo-enemigo propia de lo político; pero la definición de enemistad se da de otra

[137] Simmel, *op. cit.*, p. 780. "El dinero ha facilitado la oportunidad de unirse con otras personas sin tener que ceder nada de la libertad o la reserva personales. Ésta es la diferencia fundamental, cuya importancia es enorme, con la forma de unificación personal que no distinguía entre los seres humanos como seres humanos y los seres humanos como miembros de una asociación…", *Filosofía del dinero*, CEP, Madrid, 1977, p. 418.

manera. El enemigo ya no es necesariamente el que no comparte los valores propios, sino, simplemente, aquel que tiene otros intereses. Entre el vendedor y el comprador existe un antagonismo insuperable, pero, al mismo tiempo, existe una relación de complementariedad que exige ser regulada jurídicamente. Esta regulación no suprime el conflicto, sin embargo lo limita y, con ello, se favorece el cambio de la forma en que se desarrollan las hostilidades, éstas dejan de ser un conflicto del tipo "todo o nada", para convertirse en un enfrentamiento del tipo "más o menos". La lucha a vida o muerte se transforma en una competencia regulada. Por otra parte, la diferenciación entre el conflicto de intereses y la dimensión normativa de los valores particulares que definen cada forma de vida particular también propician la desaparición de la enemistad absoluta.

Se puede afirmar que la figura del competidor económico es una mediación que hace posible transitar de la figura del enemigo absoluto a la del enemigo justo. La posible respuesta de Schmitt a esta tesis (aquella que se deduce de la posición expresada en sus escritos) sería que en ella sólo se manifiesta la ideología liberal y su intento de neutralizar los conflictos políticos. Para él, la propuesta liberal, lejos de atenuar los conflictos políticos, conduce a un renacimiento de la figura del enemigo absoluto, pues pretende superar el conflicto a través de un discurso moral en el que se vuelve a unificar la enemistad y los valores particularistas, embozados en una supuesta universalidad.

> Un dominio sobre seres humanos que reposa sobre un fundamento económico, si se mantiene apolítico, en el sentido de sustraerse a toda responsabilidad y supervisión políticas, tiene que aparecer justamente como un terrible engaño. El concepto del cambio no excluye como tal concepto en modo alguno que una de las partes quede en desventaja, ni que un sistema de contratos recíprocos acabe por convertirse en un sistema de la más salvaje explotación y represión. Y si los explotados y sometidos intentan defenderse en la situación en la que se encuentran, es evidente que no podrán hacerlo con medios

> económicos. No menos evidente es, sin embargo, que quienes detentan el poder económico considerarán cualquier intento "extraeconómico" de modificar su posición de poder como un acto de violencia criminal, y que intentarán impedirlo. Pero claro está que con esto se derrumba aquella construcción ideal de una sociedad que reposaría sobre el intercambio y los contratos recíprocos y que sería por eso mismo pacífica y justa. Lamentablemente a la santidad de los pactos y al principio *pacta sunt servanda* acostumbran a apelar también los especuladores y extorsionadores. La esfera del cambio posee sus propios límites estrechos y su propio dominio específico, y no todas las cosas poseen un valor de cambio.[138]

Esta crítica de Schmitt hace posible matizar la tesis respecto a que el competidor económico es una figura de mediación entre el enemigo absoluto y el enemigo justo. Dicha tesis no está ligada necesariamente con la concepción del mercado como un orden armónico universal. Por el contrario, en contraste con las apologías del mercado realizadas por los mercantilistas o por los llamados neoliberales, se trata de resaltar que el mercado es un ámbito conflictivo y que, como se afirma en el texto que acabamos de citar, cuando se acude a la ideología de una armonía mercantil se propicia el renacimiento de la enemistad absoluta (sobre este tema volveremos más adelante). El economicismo tecnocrático, como toda ideología que absolutiza valores ligados a una forma de vida particular, ya no reconoce enemigos justos, sino sólo bárbaros, terroristas, elementos antisociales, enemigos de la humanidad, etcétera, es decir, cualquiera de las modernas manifestaciones que adquiere la figura del enemigo absoluto. El afán de dominio que se pretende justificar apelando a una supuesta armonía económica, al igual que la legitimación de las dominaciones tradicionales, utiliza de manera ilegítima los recursos morales para imponer sus fines particulares.

[138] Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, p. 105.

Pero, la tesis respecto a que el competidor económico es una *forma de transición entre el enemigo absoluto y el enemigo justo* simplemente afirma que en las relaciones de intercambio mercantil se crean las condiciones necesarias, aunque no suficientes, para transformar la dinámica del conflicto, de tal manera que los principios de justicia, indispensables para evitar la escalación de la violencia, se diferencian de los valores e intereses particulares de los participantes. Sin embargo, es la acción política, como ya había advertido el propio Adam Smith, el medio para que esos principios de justicia se objetiven en un sistema institucional que pueda procesar y controlar los conflictos que surgen, de manera espontánea, en el mercado. La crítica de Schmitt se expresa en un enunciado condicional que es importante tener en cuenta: "Un dominio sobre seres humanos que reposa sobre un fundamento económico, *si se mantiene* apolítico, en el sentido de sustraerse a toda responsabilidad y supervisión políticas..." (el subrayado es mío) En efecto, si se pretende sustraer las asimetrías económicas de los controles políticos, lo que se busca es justificar lo injustificable, esto es, un dominio. Pero, en contraposición a lo que piensa Schmitt, el control y supervisión políticos de las asimetrías económicas no pueden sustentarse en un Estado con poder centralizado; ello sería únicamente sustituir un dominio económico, por uno estatal.

En tanto lo político trasciende a lo estatal, cuando se habla de un control político de las asimetrías económicas no necesariamente debe pensarse en una economía planificada estatalmente, ni en un intervencionismo estatal indiscriminado. Tanto la eficiencia de los principios de justicia, como el control de las asimetrías que se generan en la dinámica mercantil dependen no sólo del sistema jurídico estatal, sino también de la acción política que se desarrolla en la sociedad civil. Es la participación ciudadana el único contrapeso efectivo frente al peso de una dominación económica y/o estatal.

Por otro lado, tampoco se pretende reducir la dinámica política a la económica y, con ello, pasar por alto la especificidad de cada uno de estos subsistemas sociales. Lo que se sostiene es que el

mercado es el caso ejemplar de un tipo de mecanismo de integración, que no requiere de un consenso normativo amplio. Pero este tipo de mecanismos también se han desarrollado en el ámbito político, adquiriendo en cada contexto un carácter propio. Schmitt diría que el competidor al no ser, en sentido estricto, un enemigo o un amigo, no constituye por sí mismo una figura política. Esto es cierto, sin embargo, la figura del competidor adquiere un sentido político cuando se relaciona con el conflicto público –aquel que define lo político– en el que se encuentra en juego la definición de los contenidos y fronteras del orden social. El sentido político de la figura del competidor se ha desarrollado en las democracias modernas.

Del disidente al opositor y del amigo al ciudadano

Al sustentarse la unidad de las sociedades tradicionales en un consenso normativo amplio, existe un reducido espacio para la disidencia. En ellas, como ya se ha mencionado, el disidente es considerado de manera inmediata como un extraño, que agrede a la integridad del grupo y se le convierte en un enemigo absoluto interno, que debe ser desterrado o aniquilado. En este tipo de sociedades la noción de ciudadanía se encuentra entrelazada con la de amistad, entendida como una identificación afectiva basada en valores y en una forma de vida común. El ciudadano es una especie de amigo público; las distinciones entre los ciudadanos no se consideran propiamente diferencias, sino diversos lugares y funciones asignados por una estructura compartida. Dicho de otra manera, no hay un reconocimiento de la pluralidad humana, ya que todo se reduce a una unidad orgánica, en donde las diferencias quedan plenamente subordinadas a un bien común. La diferencia se sitúa siempre en una exterioridad hostil.

El desarrollo y consolidación de los mecanismos de integración, basados en un entrelazamiento funcional de una constelación de intereses en las sociedades modernas, tiene como consecuencia el que la estabilidad y unidad del orden social ya no dependan de un

consenso normativo amplio; de esta manera, la disidencia ya no es necesariamente un atentado a la integridad del orden. Aunque es evidente que el incremento de la tolerancia no es un efecto inmediato o espontáneo de la aparición de dichos mecanismos de integración, sí se puede mantener que dichos mecanismos son una condición indispensable para la tolerancia de la pluralidad.

Por otra parte, la expansión de los mecanismos de integración basados en una constelación de intereses, que tienen en el mercado la punta de lanza de su penetración social, produce una amplia movilidad social, la cual pone en tela de juicio la creencia en un orden social inmutable que predetermina el lugar y la función de cada individuo. Con la crítica a esta creencia también se cuestiona la idea de que la identidad de los individuos depende de ciertos atributos naturales o esenciales. Las identidades aparecen como productos precarios e inestables de las acciones de los individuos. Ya no puede haber amigos o enemigos por naturaleza; las relaciones de enemistad dependen ahora de la correlación de intereses, que se encuentra en un constante cambio. Los elementos que unifican a los amigos ya no son, como en las sociedades tradicionales, una causa justa, que hace referencia a una serie de valores a los que se atribuye una validez absoluta, sino intereses, opiniones y posiciones contingentes. Al mismo tiempo, junto a la diferenciación de los sistemas sociales se da una diferenciación de la personalidad, lo que impide definir la identidad de un individuo mediante un sólo lugar y función de la estructura social. Aquellos individuos que pueden ser amigos en cierto ámbito social, pueden, paralelamente, ser enemigos en otro.

Si bien la diferenciación, la movilidad, así como la pluralidad conflictiva de las sociedades modernas crean las condiciones que hacen posible un mayor grado de tolerancia y de libertad individual, también tornan extremadamente difícil la tarea política de formar una identidad colectiva que sirva como mediación entre el orden institucional y las motivaciones de los individuos. Éstos tienden a constituir sus identidades particulares mediante la multiplicidad de fines propios de los subsistemas situados en el espacio privado,

lo cual produce una fragmentación o atomización de la vida social que imposibilita la constitución de la identidad colectiva, el "nosotros" que requiere el espacio público donde se ejerce la política. Una de las soluciones a este problema es recuperar la noción de ciudadanía, pero dándole, en primer lugar, un significado formal. La identidad ciudadana hace referencia a un conjunto de derechos que poseen los individuos, los cuales se resumen en el derecho a tener derechos. La definición precisa del contenido y la cantidad de estos derechos no está dada *a priori*, sino que se determina a través de una historia de conflictos sociales. El desarrollo político de la humanidad, el presunto progreso político, se encuentra en la continua expansión de estos derechos; ya sea otorgando los derechos ya proclamados a grupos antes marginados de ellos, o generando nuevos derechos, así como reformando los existentes, para dar cabida a nuevas demandas. Siguiendo de cerca la propuesta del trabajo clásico de T.H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, se puede clasificar a estos derechos en: civiles (relacionados con la membresía y la protección del individuo), políticos (relacionados con la participación) y sociales (relacionados con las condiciones sociales de los ciudadanos). Esta clasificación nos ofrece, además, un cierto orden lógico de los derechos ciudadanos que, aunque no necesariamente tiene que corresponder a su desarrollo histórico, sí nos ofrece una orientación en el estudio de su génesis.

La noción formal de ciudadanía, defendida por el liberalismo, ha sido objeto de diversas críticas, en especial en los últimos tiempos. Se le acusa, básicamente, de dos cosas: estar ligada a una concepción individualista de la sociedad y no generar la motivación necesaria para mantener la cohesión social que requiere la realización de cualquier proyecto político. Respecto a la primera objeción, hay que reconocer que la noción de ciudadano surgió en el contexto de una teoría individualista de la sociedad; sin embargo, a lo largo de este trabajo he tratado de demostrar que es posible dar una interpretación intersubjetiva de la noción de ciudadanía. Recapitulando, se puede decir que la estrategia para realizar esta

tarea es evitar establecer una relación directa entre el esquema narrativo del contractualismo (estado de naturaleza-contrato-sociedad civil) y el desarrollo político de las sociedades. Se trata de proponer una historia reflexiva, que sirva como mediación entre el nivel normativo y el nivel empírico, en donde se demuestre que el individualismo, propio de las sociedades modernas, es el resultado de un desenvolvimiento histórico y, por tanto, que el problema del orden social no se puede plantear como el intento de unificar *a posteriori* a un conjunto de individuos con intereses y derechos presociales, sino de comprender cómo se produce la modalidad de socialización que hace posible la libertad individual, así como su coordinación con la unidad del orden social.

Por otro lado, si bien el individualismo epistemológico y ontológico se basan en un error que debe superarse; la prioridad de la libertad individual, implícita en la noción formal de ciudadanía, es el resultado de reconocer que en las sociedades modernas no se puede definir un bien común substancial al que deban subordinarse los intereses y la voluntad de los individuos. El bien común se encuentra en los principios de justicia, objetivados en los derechos fundamentales, que garantizan a cada ciudadano el espacio necesario para ejercer su libertad. Dicho de otra manera, la noción formal de ciudadanía presupone la capacidad de cada persona de definir y perseguir su propia definición de bien particular. Por lo cual, el bien común se encuentra en las condiciones sociales que permiten la realización de dicha capacidad, dentro de un contexto social plural y conflictivo. No se debe aceptar la dualidad libertad individual o participación ciudadana, ya que es la participación cívica la que hace posible la creación y mantenimiento del espacio social necesario para la libertad individual.

En relación con la segunda objeción, aquella que cuestiona el formalismo del concepto moderno de ciudadanía, me parece que se basa en una confusión. Es el formalismo de la noción de ciudadanía lo que permite hacer compatibles la pretensión de universalidad de los principios de justicia, sustentados en el reconocimiento recíproco de los individuos como personas, y la pluralidad del mundo

humano. La ciudadanía no es una identidad más entre otras, ni una identidad que se encuentra por encima de las demás, sino un elemento articulador de los contenidos tanto de la identidad individual, como de las diferentes identidades individuales. La identidad de un individuo en una sociedad moderna se encuentra configurada por un conjunto de contenidos (trabajador, mujer, miembro de una minoría étnica, homosexual, etcétera); la noción de ciudadanía articula estas determinaciones que definen su particularidad y expresa la exigencia de que esta particularidad sea reconocida socialmente. Los individuos no participan sobre la base de una noción abstracta de ciudadanía, sino como miembros de un grupo social concreto que busca ser admitido en la unidad política y acceder a las condiciones que permiten perseguir el bien ligado a su particularidad.

La unidad política de las sociedades modernas ya no se fundamenta en la idea de un bien común sustantivo, sino en el reconocimiento de la validez de un conjunto de principios de justicia que hace posible la coexistencia. En esa medida el disidente deja de ser el enemigo absoluto interno que pone en tela de juicio un supuesto *bien* común, para convertirse, en la medida que reconoce los principios compartidos de justicia, en un ciudadano más que defiende su particularidad. Paralelamente, los ciudadanos ya no tienen que ser amigos, en el sentido de compartir una visión del mundo general y comprensiva; por el contrario, los conciudadanos pueden agruparse en una relación de "amigos y enemigos", pero en tanto comparten un orden jurídico común su enemistad queda controlada. Precisamente, esto es el fundamento de la democracia moderna. La democracia no implica ni un consenso amplio, ni una reconciliación, sino que se caracteriza por ser la escenificación de los conflictos entre los ciudadanos. La democracia presupone que entre amigos y enemigos existe un *consensus iuris*, en el que se condensa su reconocimiento recíproco como ciudadanos con plenos derechos. En la lid democrática, el enemigo político es un enemigo justo que, además, posee los mismos derechos que los amigos políticos. El otro ya no es el extraño

que se sitúa en un entorno hostil, sino el opositor, con el que se comparte un sistema institucional.

El enemigo objetivo. El renacimiento de la enemistad absoluta

El conflicto ha sido y será un dato constante en el mundo humano, por eso es factible afirmar que la política es nuestro destino. Sin embargo, la forma en que se presenta el conflicto ha variado constantemente. En la historia reflexiva que se ha esbozado, se expone el desarrollo del conflicto como un tránsito desde la enemistad absoluta, en sus diversas variaciones, hasta la enemistad justa, en donde el conflicto queda regulado por un marco jurídico común a los oponentes, el cual encuentra en el sistema democrático su culminación. Sin embargo, esto no debe conducirnos a pensar la historia como un progreso necesario; por el contrario el renacimiento de la enemistad absoluta es un riesgo permanente, que se torna en un peligro de proporciones inéditas, por las condiciones que imperan en las sociedades modernas. Al mencionar las condiciones propias de la modernidad que incrementan la intensidad de la potencial enemistad absoluta, no sólo me refiero al avance tecnológico, el cual aumenta la capacidad de destrucción, sino, principalmente, a las condiciones morales que imperan en estas sociedades. El desenvolvimiento de la igualdad de condiciones (Tocqueville, 1973) ha propiciado que los enfrentamientos tiendan a convertirse en una movilización total,[139] en la que interviene el conjunto de las fuerzas sociales y, por tanto, la tendencia a una escalación de la violencia crece. La experiencia de las guerras mundiales es un ejemplo claro de esta situación. Al respecto R. Caillois observa lo siguiente:

> Este dilema, yo podría exagerar su simplificación hasta formularlo así: o bien las desigualdades sociales entre los hombres

[139] Jünger, *Der Arbeiter*, Kett-Cotta, Stuttgart, 1982.

están codificadas y mantenidas por los ritos, las costumbres y las leyes, y entonces las guerras son en general limitadas, corteses y poco sangrientas, una especie de juegos y ceremonias; o bien los hombres tienen derechos iguales, participan igualmente en los asuntos públicos y, en este caso, las guerras tienen la tendencia a transformarse en choques ilimitados, mortíferos e implacables. No parece que el hombre haya podido, hasta el presente, lograr ganar en los dos cuadros a la vez.[140]

En su presunta historia política de la humanidad, Kant argumenta que en los regímenes republicanos (concepto cercano a la noción actual de sistema democrático) es más difícil que se declare la guerra; porque al participar directamente todos los afectados es más complicado que se tome una decisión a favor de una situación bélica. "En esta constitución [la republicana] es imprescindible el consentimiento de los ciudadanos para declarar la guerra. Nada más natural por consiguiente que, como ellos mismos sufrirán los males de la guerra [...], lo mediten mucho antes de iniciar ese mal juego." Es indudable que la democracia ha hecho mucho más difícil declarar la guerra pero, cuando esto sucede, la enemistad adquiere un grado elevado de intensidad. El enemigo absoluto adquiere la forma de un enemigo objetivo, ya que se pretende fundamentar la enemistad en razones válidas para todos.

Carl Schmitt considera que el renacimiento de las figuras del enemigo absoluto y de la guerra justa es una consecuencia del pathos liberal, que busca neutralizar el concepto político de lucha, transformándolo en competencia económica y en discusión racional. Según él, la finalidad de los intentos de neutralizar el conflicto político es ocultar una voluntad de dominio económico mediante un supuesto sistema objetivo, al que debe someterse la humanidad entera. En las ideologías modernas la discriminación moral del enemigo político se esconde bajo el manto de un lenguaje científico,

[140] Caillois, *La cuesta de la guerra*, FCE, México, 1975.

que pretende poseer la verdad de un orden universal que debe ser aceptado como válido por todos los grupos e individuos.

> La discriminación del enemigo como criminal y la simultánea implicación de la *iusta causa* se producen paralelamente a la agudización de los medios de destrucción y a la falta de asentamiento del escenario de la guerra. La evolución de los medios técnicos de destrucción abre el abismo de una discriminación moral y jurídica igualmente destructiva [...] Al ser convertida hoy día la guerra en una acción policial contra alteradores de la paz, criminales y elementos antisociales, también es preciso aumentar la justificación de los métodos de este *police bombing*, de modo que se está obligado a llevar hasta un extremo abismático la discriminación del adversario. Sólo en este aspecto pueden poseer una actualidad inmediata, aun hoy día, las tesis medievales de la guerra justa.[141]

Schmitt argumenta que en las sociedades democráticas los poderes económicos de la sociedad civil han logrado arrebatar al Estado la soberanía y, con ella, el monopolio de la decisión que establece la frontera entre amigos y enemigos. De esta manera, cada grupo o nación busca declarar a sus rivales, aquellos que representan otros intereses, como enemigos objetivos del bienestar social e, incluso, de la humanidad (ejemplos de esta situación serían la actitud de las llamadas democracias occidentales en la guerra del golfo Pérsico o en la reciente guerra en los Balcanes).

En este diagnóstico, Schmitt pasa por alto que los llamados por él Estados fuertes, esto es, aquellos que han mantenido su poder soberano ajeno a los controles jurídicos y democráticos, son aquellos que han propiciado, con mayor frecuencia, la escalación de la violencia, al convertir a sus opositores internos y externos en enemigos absolutos. Recordemos la actitud exterminadora de los regímenes fascistas, los campos de concentración soviéticos

[141] Carl Schmitt, *El nomos de la tierra*, CEC, Madrid, 1979, pp. 426-427.

y chinos o las guerras sucias de las dictaduras latinoamericanas. Aunque los sistemas democráticos no son por completo ajenos al fenómeno del renacimiento de la enemistad absoluta; este último no puede ser imputado al mercado y al espíritu liberal. La persistencia de la enemistad absoluta tiene raíces más hondas que deben investigarse.

El reconocimiento del otro como enemigo justo requiere, como se ha dicho, diferenciar entre los valores que definen una forma de vida particular y los principios de justicia que hacen posible la coexistencia dentro de un contexto plural. Esta diferenciación presupone, a su vez, que los individuos o grupos tienen que asumir la contingencia de sus identidades particulares, lo cual tiene costos muy altos para la política; porque al reducirse la noción de un bien común (público) a principios universales de justicia, los temas normativos relacionados con la formación de las identidades se relegan al campo de la moral privada y la participación política pierde un aspecto motivacional central. En la práctica, tiende a predominar una visión instrumentalista de la política, en donde se encuentra en juego exclusivamente el compromiso entre intereses que se definen fuera de ella. A largo plazo ello produce una indiferencia y rechazo de la política. Este problema ya fue visto por la teoría política clásica, la que, ante la perdida de un bien público substancial –con el que los ciudadanos puedan identificarse– propuso la creación de una religión civil capaz de romper con el privatismo de los individuos e impulsarlos a la participación (en esta misma línea, recientemente, Habermas propone la formación de un *patriotismo constitucional*). Este tema también aparece en la crítica al liberalismo que realizan los representantes del llamado comunitarismo, quienes, siguiendo las huellas del tradicional republicanismo, proponen volver a crear la idea de un *bien* colectivo capaz de cohesionar y motivar a los ciudadanos. Sin embargo, gran parte de estas propuestas resultan demasiado ingenuas o, en el peor de los casos, peligrosas, pues se acercan a la visión organicista de la sociedad, en donde no hay lugar para la pluralidad.

El pueblo, en el que reside la soberanía en las sociedades democráticas modernas está compuesto por una pluralidad de ciudadanos. Por su parte, la identidad ciudadana tiene un carácter formal, pues no se refiere a una forma de vida concreta, sino a un orden jurídico compartido (por eso, como sucede hoy en día, se puede hablar de una ciudadanía transnacional). El formalismo de la identidad ciudadana, junto a la desintegración que promueve el mercado, hace muy difícil mantener la solidaridad entre los conciudadanos. En los intentos de revertir esta tendencia a la privatización se ha recurrido a los mitos inherentes al nacionalismo; con los cuales, como en las sociedades tradicionales, se pretende homogeneizar al pueblo, imponiendo lo valores propios de una identidad particular dominante. El renacimiento de la enemistad absoluta es el efecto de este nacionalismo, el cual busca establecer, de nuevo, una fija y clara frontera entre amigos y enemigos.

Para superar el dilema entre una desintegración social, que impide la realización de metas políticas comunes, y una integración orgánica, que pone en peligro el espacio de la libertad individual, no basta apelar al espíritu republicano y sus nociones de bien común, comunidad y virtud cívica. Se requiere, además, de crear las condiciones sociales que permitan conjugar la defensa de la particularidad y, al mismo tiempo, el reconocimiento de principios de justicia comunes. Dichas condiciones pueden resumirse en tres: 1. consolidación del Estado de Derecho, 2. desarrollo de la sociedad civil y 3. profundización, extensiva e intensiva de la democratización.

Anexo: El enemigo político. Sobre la difícil relación entre política y moral

Carl Schmitt destaca que uno de los fenómenos más frecuentes en los conflictos es que cada uno de los bandos afirme representar la causa justa y, por este camino, convertir a su rival en un enemigo absoluto. El enemigo absoluto es aquel a quien se le niega todo valor moral, ya que se le acusa de transgredir principios a los

que se atribuye una validez universal. La dinámica de la enemistad absoluta conduce de manera inevitable a una escalación de la violencia, porque con el adversario que ha sido degradado al rango de ser inmoral e inhumano no es posible negociar políticamente para restringir la hostilidad.

> La alegación de la razón jurídica y la justicia moral de la causa propia, así como la afirmación de la injusticia del adversario, no hace más que agudizar y profundizar de la manera más horrible la contienda entre las partes beligerantes. La beligerancia de la época feudal y las guerras civiles religiosas en torno a la verdad y la justicia teológica ya habían demostrado ese hecho.[142]

De acuerdo con Carl von Clausewitz la guerra es un acto de violencia para obligar al contrincante a cumplir con nuestra voluntad, y la violencia que debe aplicarse a nuestro enemigo depende del grado de nuestras exigencias políticas. Schmitt, siguiendo de cerca la teoría de este militar prusiano, sostiene que cuando las exigencias políticas se encuentran ligadas a valores con una pretensión de valor universal, el grado de dichas exigencias se incrementa hasta hacer imposible cualquier límite de la violencia. Las guerras que se justifican aduciendo que son un acto de defensa de la causa justa, tienden a convertirse en guerras de exterminio, en las que se busca suprimir, junto con el enemigo, al mal del mundo. Para Schmitt, por tanto, el peligro extremo no se encuentra ni en el desarrollo de las técnicas de destrucción, ni en la supuesta maldad de los hombres, sino en el uso de los medios morales para discriminar y desvalorizar a los adversarios.

> La destrucción física de la vida humana no tiene justificación posible, a no ser que se produzca, en el estricto plano del ser, como afirmación de la propia forma de existencia contra una negación igualmente óntica de esa forma. Una guerra no pue-

[142] *Ibidem*, p. 180.

> de justificarse tampoco a base de argumentos éticos y normas jurídicas. Cuando hay enemigos verdaderos, en el sentido óntico al que se está haciendo referencia aquí, tiene sentido, pero sólo políticamente, rechazarlos y, si hace falta, combatir con ellos.[143]

Es por eso que Schmitt considera el surgimiento del *Jus publicum europaeum* como uno de los acontecimientos más importantes en la historia política de la humanidad. El mérito de este derecho de gentes postmedieval reside en su diferenciación entre la argumentación moral y el discurso político; lo que, a su vez, hace posible que el concepto de guerra justa sea desplazado por la noción de enemigo justo (*iustus hostis*). Este desplazamiento presupone que los rivales se han reconocido como personas, esto es, como seres que tienen el derecho a tener derechos (Schmitt diría: como enemigos conforme a derecho). Gracias a que se ha desligado la enemistad política del discurso teológico y moral, el enemigo deja de ser considerado el malo y se convierte simplemente en el otro. Éste tiene el derecho a declarar la guerra (*ius ad bellum*), pero por ello mismo, también el derecho a firmar un tratado de paz.

El derecho público europeo no busca suprimir los conflictos, sino acceder, mediante el reconocimiento de los adversarios, a una reglamentación y delimitación de la guerra, lo cual, al mismo tiempo, amplía el espacio y las posibilidades de la dimensión política. "En comparación con una guerra donde la enemistad es total, la guerra circunscrita por el derecho internacional europeo, que corría dentro de los límites bien definidos y siguiendo las reglas conocidas, no es mucho más que un duelo entre caballeros capaces de darse satisfacción."[144]

La vigencia del *Jus publicum europaeum* se encuentra estrechamente relacionada con la aparición y consolidación de los

[143] Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, p. 78.

[144] Carl Schmitt, "Teoría del partisano", en *El concepto de lo político*, Folios, México, 1985.

Estados nacionales. El Estado con su monopolio de la violencia legítima es el portador adecuado de ese nuevo *ius gentium*. El primer efecto racionalizador de sustituir la autoridad de la Iglesia por la autoridad estatal consistió en la secularización (desteologización) de la política, lo que permitió, en primer lugar, neutralizar los conflictos religiosos que asolaron al continente europeo en la aurora de la modernidad. Las divergencias entre los partidos religiosos, surgidas de la disolución de la unidad eclesiástica, sólo pudieron superarse al recurrir a un derecho estatal que prescinde de una legitimación teológica.

> Ha de recordarse siempre de nuevo que el sentido histórico del Estado moderno reside precisamente en que puso fin a toda disputa acerca de la causa justa, o sea, acerca del derecho material y la justicia material en el antiguo sentido jurídico-feudal, jurídico-estamental o teológico-religioso. Con ello, el soberano estatal se convierte en portador de la nueva ordenación del espacio dentro de su territorio delimitado y cerrado, y tiene la posibilidad de superar la guerra civil por medio de la decisión soberana.[145]

A través del *Jus publicum europaeum* los Estados de ese continente asumen que cada uno de ellos es depositario de un *ius belli*, lo que presupone que se reconocen de manera recíproca como enemigos justos potenciales. Ese reconocimiento impide que, en caso de guerra, se discriminen moralmente, de tal manera que la negociación (diplomacia) y el tratado de paz, sean el medio y la conclusión de los conflictos que surgen entre ellos. Gracias a esa modalidad de derecho internacional, durante dos siglos no se produjo ninguna guerra de aniquilación en suelo europeo.

Así pues, el derecho europeo de gentes consiguió el acotamiento de la guerra con ayuda del concepto de Estado. Todas las definiciones que exaltan al Estado y que hoy día ya no suelen ser

[145] Carl Schmitt, *El nomos de la tierra*, p. 181.

comprendidas se basan en esta gran hazaña, aunque en ulteriores situaciones se haya abusado de ellas o puedan haber parecido inadecuadas. Una ordenación de derecho de gentes que está basada en la supresión de la guerra civil y que acota la guerra convirtiéndola en un duelo entre Estados europeos se ha legitimado, en efecto, como un imperio relativo de la razón. La igualdad de los soberanos los convierte en *partenaires* de guerra con derechos idénticos y evita los métodos de la guerra de aniquilación.[146]

Sin embargo, Schmitt advierte que el gran riesgo en la actualidad estriba en que los intentos del liberalismo de neutralizar el conflicto político mediante la competencia económica y la discusión moral han conducido de nuevo a que se pierda la conquista esencial del derecho público europeo. Con ello el enemigo político vuelve a transformarse en un enemigo absoluto en potencia (la llamada guerra fría u otras guerras de este siglo son ejemplos claros de esta situación). Según este autor, el renacimiento de la enemistad absoluta es una consecuencia de dos factores: la pérdida de la soberanía estatal –que lleva al resurgimiento de una lucha interior de la nación entre una pluralidad de poderes sociales– y la influencia del racionalismo ilustrado –que encontramos tanto en el liberalismo como en otras ideologías políticas–. Respecto a este último factor, la tesis que se plantea es que, a pesar de todas las diferencias que existen entre la concepción teológica tradicional y el racionalismo moderno, ambos comparten un universalismo moral que impide aceptar el pluralismo esencial del mundo humano (el pluriverso), lo que, a su vez, favorece la tendencia a ver en todo rival un enemigo absoluto.

Schmitt encuentra una prueba de este parecido entre las visiones religiosas tradicionales y el racionalismo ilustrado en el hecho de que, al igual que las potencias políticas tradicionales, utilizaron a la religión para justificar la opresión e incluso el exterminio de

[146] *Ibidem*, p. 160. "En comparación con la brutalidad de las guerras religiosas y de partidos que por su naturaleza son guerras de destrucción en las que los adversarios se discriminan mutuamente calificándose de criminales y piratas, y en comparación con las guerras coloniales, que son libradas contra pueblos «salvajes», esto significa una racionalización y humanización de efectos profundos", p. 160.

otros pueblos, las potencias imperialistas modernas recurren a las nociones de progreso y razón para los mismos fines.

> Un imperialismo de base económica intentará, como es lógico, llevar al mundo a un Estado en el cual él pueda aplicar sin obstáculo sus medios de poder económico, tales como el bloqueo de créditos, embargo de las materias primas, hundimientos de la divisa extranjera, etcétera, y en el que todo esto pueda bastarle. Considerará violencia extraeconómica cualquier intento de sustraerse al efecto de estos métodos "pacíficos" realizado por cualquier pueblo o grupo distinto. Hará uso de medios de coacción más severos aunque desde luego aún económicos, medios que según esta terminología seguirán siendo apolíticos y esencialmente pacíficos, como los enumerados, por ejemplo, en las directrices de la Sociedad de Naciones de Ginebra para la ejecución del artículo 16 del Tratado: bloqueo de la aportación de medios de subsistencia a la población civil y asedio por hambre. Finalmente el imperialismo económico dispone de medios técnicos para infringir la muerte física por la violencia: armas modernas de gran perfección técnica puestas a punto mediante una inédita inversión de capital y conocimientos científicos, con el fin de que, en caso de necesidad, se pueda disponer efectivamente de ellas. Eso sí, para la aplicación de tales medios se crea un nuevo vocabulario esencialmente pacifista, que no conoce ya la guerra sino únicamente ejecuciones de sanciones, expediciones de castigo, pacificaciones, protección de los pactos, policía internacional, medidas para garantizar la paz. El adversario ya no se llama enemigo, pero en su condición de estorbo y quebrantador de la paz se lo declara *hors-la-loi y hors-l'humanité*; cualquier guerra iniciada para la conservación o ampliación de una posición de poder económico irá precedida de una oferta propagandística capaz de convertirla en "cruzada" y en "última guerra de la humanidad". Es ello lo que exige la polaridad de ética y economía.[147]

[147] Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, p. 106.

De la descripción de las conquistas del *Jus publicum europaeum* y su destino trágico, Schmitt extrae la conclusión de que toda moral con pretensión de validez universal que intervenga en la vida política, lejos de permitir el control del conflicto, prepara el terreno de la enemistad absoluta y, con ello, abre las puertas a una escalada de violencia. Esta tesis se apoya en una serie de presupuestos que es menester hacer explícitos para adentrarse en una discusión sobre la manera en que este representante del decisionismo concibe la relación entre política y moral. En primer lugar, se reconstruirán aquellos aspectos del concepto de lo político, propuesto por Schmitt, que determinan su idea de la relación entre este campo de la actividad humana y la moral. Posteriormente se examinará de manera crítica la postura antiuniversalista de este autor.

Concepto de lo político

En oposición a la tradición iusnaturalista, Schmitt niega la existencia de un orden universal en el que puedan fundamentarse los valores. El único apoyo de los valores se encuentra, según él, en la voluntad y el poder de quien los hace valer. Una consecuencia de esta posición teórica es una transformación de la concepción sobre las fuentes y el carácter del conflicto social. En el pensamiento metafísico, la creencia en un orden universal –ya sea divino, histórico o racional–, presupone que el conflicto es resultado de la ignorancia y/o maldad de los individuos, ya que si los seres humanos conocieran y guiaran sus acciones por dicho orden, sería posible acceder a un acuerdo generalizado sobre el contenido normativo que debe permitir la coordinación pacífica de sus conductas. En cambio, al negar la existencia de un orden universal, el conflicto aparece como un efecto necesario e insuperable de la pluralidad de valores y, junto con ellos, de intereses que encontramos en el mundo humano.

El asumir el conflicto como un dato esencial del mundo humano, que tiene sus raíces en la pluralidad y la contingencia que

lo definen, explica por qué para Schmitt la relación amigo-enemigo no sólo es un criterio para identificar la dimensión política de la sociedad, sino también un "hecho existencial básico". Desde esta perspectiva, lo político, antes de ser un subsistema social diferenciado, hace referencia a los conflictos sociales que por su grado de intensidad ponen en peligro la supervivencia del orden social. Todo conflicto social, en la medida en que aumenta la intensidad de la enemistad, es susceptible de adquirir un carácter político. El desarrollo de un subsistema político diferenciado responde, precisamente, a la necesidad de crear un conjunto de instituciones y procedimientos encargados de controlar los conflictos y, de esta manera, garantizar la permanencia de un orden.

De acuerdo con Schmitt, la premisa fundamental de cualquier acción o pensamiento político "auténtico" es que todo grupo organizado representa un peligro en potencia para los otros grupos. Esta tesis se basa en la observación de que el orden vigente en cada grupo social puede conservarse mientras tiene la capacidad de diferenciarse de su entorno. Ese entorno, en el que existen diversos grupos con valores e intereses distintos, aparece como un ámbito hostil, pues la sola presencia del otro hace patente la fragilidad y contingencia del orden que impera en el grupo. Por ejemplo, el encuentro entre comunidades religiosas distintas es percibido por ellas, de manera espontánea, como una agresión; ya que cada una ve en la otra un cuestionamiento de la validez de sus creencias. El vínculo entre el orden y su entorno es siempre una relación de poder, en la que se encuentra en juego la permanencia del primero.

El entorno indeterminado y hostil es un elemento necesario en la adquisición de una identidad propia. La identidad es una conquista política, la cual se conserva y/o transforma gracias al poder, en una lucha permanente contra la otredad. En este punto Schmitt afirma que en la lucha contra el entorno es muy frecuente que los individuos utilicen los recursos morales para defender su identidad. La estrategia consiste en pretender que los valores que

definen la forma de vida propia poseen una validez absoluta. Es decir, se trata de eludir y ocultar la fragilidad y contingencia del nivel normativo en el que se apoya un grupo o individuo apelando a una fundamentación última. Pero ese fundamentalismo es, como se ha señalado, un factor que propicia la degradación moral del adversario (la diferencia ética) y, con ello, la escalación de la violencia.

> Aducir el nombre de la "humanidad", apelar a la "humanidad", confiscar ese término, habida cuenta de que tan excelso nombre no puede ser pronunciado sin determinadas consecuencias, sólo puede poner de manifiesto la aterradora pretensión de negar al enemigo la calidad de hombre, declararlo *hors-la-loi y hors-l'humanité*, y llevar así la guerra a la más extremada inhumanidad.[148]

En contra de este uso de los recursos morales Schmitt reivindica la prioridad de lo político sobre la moral y, de esta manera, la ilegitimidad de utilizar los elementos de la moralidad en el campo político. La argumentación que conduce a esta tesis puede reconstruirse de la siguiente manera:

- Es el orden aquello que otorga un significado a los términos *bueno* y *malo*, *justo* e *injusto*.
- El orden no es una realidad *a priori*, sino un resultado contingente de una decisión soberana, dentro de una correlación de fuerzas determinada.
- Por tanto, tiene que admitirse que la decisión de aquellos que detentan el poder soberano precede al lenguaje moral.[149]

[148] *Ibidem*, p. 84.

[149] Como puede apreciarse, este razonamiento se encuentra muy cerca de la argumentación que desarrolla Hobbes para justificar el poder absoluto del Estado. Cabe señalar que dicho razonamiento se sustenta en una teoría nominalista del significado, en la cual los términos normativos, al no ser nombres de objetos, sólo pueden llegar a poseer un contenido social cuando existe un poder soberano que decide su contenido ya que, antes, sólo expresan las preferencias subjetivas de los individuos.

El no asumir la prioridad de lo político sobre la moral, lleva a numerosas teorías políticas tradicionales a caer en una polémica interminable sobre si el ser humano es bueno o malo por naturaleza. Schmitt sostiene que esta discusión carece de sentido porque el lenguaje moral sólo puede ser usado de manera legítima al interior de un orden cultural particular, el que es un producto político e histórico contingente. Desde esta perspectiva no es válido utilizar los parámetros normativos de un grupo para juzgar al otro y, mucho menos, para hablar del ser humano en general o de la naturaleza humana. Considerar como un problema moral el hecho existencial –en el que se basa lo político– de que todo grupo es en potencia un rival de los otros grupos es un error categorial que tiene importantes consecuencias prácticas.

Postura antiuniversalista

Es cierto que el uso de los recursos morales en la dinámica política conlleva un enorme riesgo, surgido de la dificultad de hacer compatibles la pretensión de validez universal inscrita en el lenguaje moral y el reconocimiento de la pluralidad constitutiva del mundo humano. Cuando un grupo cree que los valores propios de su forma de vida poseen una validez universal, resulta muy difícil que sus miembros lleguen a reconocer a los individuos de otros grupos como enemigos justos, lo que propicia la escalación de la violencia. Sin embargo, de este fenómeno no se deduce, como piensa Schmitt, que para controlar los conflictos sea necesario mantener la dinámica política alejada de las exigencias morales.

Schmitt pasa por alto que la renuncia a la pretensión de validez universal del lenguaje moral implica, igualmente, un gran riesgo. Una postura antiuniversalista, que niega la posibilidad de conciliar la estabilidad del orden social y la pluralidad del mundo humano, también genera una hostilidad sin límites; porque lleva a creer que la supervivencia del orden requiere convertir al grupo social en una comunidad homogénea de amigos, de donde debe desterrarse la pluralidad y la disidencia. Este efecto del antiuniver-

salismo puede apreciarse con toda claridad en la posición teórica del propio Schmitt. Para él, la pluralidad sólo debe tolerarse en el nivel interestatal, mientras que en el ámbito intraestatal se requiere crear una "igualdad sustancial" del pueblo mediante "un mito (la ideología nacionalista) que proceda de profundos sentimientos vitales".

> Toda democracia real se basa en el hecho de que no sólo se trata a lo igual de igual forma, sino como consecuencia inevitable, a lo desigual de forma desigual. Es decir, es propio de la democracia, en primer lugar, la homogeneidad y, en segundo lugar –y en caso de ser necesario– la eliminación o la destrucción de lo heterogéneo [...] El poder de una democracia estriba en saber eliminar o alejar lo extraño y desigual, lo que amenaza la homogeneidad.[150]

Defender la pluralidad de los Estados-Nación y, al mismo tiempo, atacar la pluralidad al interior de la nación es una incongruencia que lleva al renacimiento de la enemistad absoluta. Si en un Estado se considera que para mantener el orden social se requiere homogenizar al pueblo, se convertirá a todo disidente en un enemigo absoluto, que debe eliminarse a través de la acción policiaca. De hecho, para Schmitt "la política de gran estilo, la alta política", sólo puede ser política internacional (entre Estados-Nación), mientras que al interior de la nación, si se quiere que exista "paz, seguridad y orden", la acción policiaca debe desplazar a la política. Resulta una paradoja el que la defensa teórica que desarrolla Schmitt de lo político termine por reducir la política a la diplomacia y a la acción policiaca, sin establecer nunca la especificidad del conflicto político.

Sin rechazar la tesis de que el monopolio estatal de la violencia legítima ha sido un elemento esencial en el control de las guerras civiles, cabe advertir que, lo que Schmitt alaba en realidad

[150] Carl Schmitt, *Die geistesgeschitliche Lage des Parlamentarismus*, Duncker & Humbolt, Berlin, 1979, pp. 33-34.

de la acción estatal, no es la pacificación de la sociedad sino la continuación de la guerra civil con los medios de un Estado policiaco': el triunfo de uno de los bandos que le permite reducir a los opositores a la calidad de delincuentes. En contra de esto, es preciso afirmar que no es el pluralismo intranacional lo que produce la dinámica de la enemistad absoluta, sino la voluntad de un grupo particular de excluir a los otros del ejercicio del poder político. Precisamente, la noción democrática de soberanía popular implica, en la medida en que se reconoce que el pueblo es una realidad plural y desgarrada, que nadie puede apropiarse del poder soberano para definir, de forma unilateral, el contenido de la dimensión normativa del orden social.

Por otra parte, un realismo consecuente tiene que aceptar que los conflictos políticos no se reducen a una lucha de intereses, sino que en toda confrontación política existe, de forma implícita o explícita, la referencia a un nivel normativo. Los intentos de resguardar la política de las exigencias morales, lejos de eludir la tiranía de los valores, la hacen más opresiva, porque permiten que los valores sean disfrazados de hechos ineludibles. La única manera de superar la tiranía de los valores, de alcanzar lo que Weber llama una libertad valorativa, es asumir a los valores como entidades culturales que existen en un permanente conflicto, el cual debe conducir a reconocer la pluralidad humana.

Para disminuir los riesgos que aparecen en la tensa relación entre moral y política se requiere eludir el Caribdis del fundamentalismo, así como el Escila del cinismo que rechaza todo control normativo del poder político. Ello sólo puede lograrse si los adversarios políticos llegan a reconocerse como enemigos justos. Dicho reconocimiento presupone, no un relativismo moral –como afirma Schmitt–, sino una diferenciación entre los valores que definen la especificidad de las distintas formas de vida y el valor de la justicia, el cual busca garantizar un equilibrio entre la pluralidad de formas de vida. El que un individuo o grupo reconozca a los otros como potenciales "enemigos justos" no significa que acepta la forma de vida de los otros como buenas; únicamente admite,

en principio, que los otros también tienen el derecho a tener derechos (justicia uuiversal). La validez de los valores que determinan la especificidad de las distintas formas de vida es relativa a las distintas ideas de autorrealización que existen en cada una de ellas. Sólo el valor de la justicia mantiene una pretensión universal de validez. La justicia universal se fundamenta en el propio reconocimiento de los individuos y no en un orden *a priori* o trascendente.

La dificultad en la relación entre lo político y lo moral no se encuentra en el problema teórico de la fundamentación de las normas, sino en lo complicado que resulta en la práctica que los adversarios se reconozcan recíprocamente como enemigos justos; reconocimiento que hace posible distinguir entre la justicia, como principio de convivencia en un mundo plural, y los valores propios de las formas de vida particulares. De ahí, que el mérito que encierra el *Jus publicum europaeum* sea, en efecto, el que los Estados nacionales se llegaran a reconocer como portadores legítimos de una soberanía.

El que en un conflicto exista o esté en juego el reconocimiento de los rivales como enemigos justos es lo que le otorga su carácter político. Si en un conflicto no se plantea alcanzar este reconocimiento, éste se transforma en un enfrentamiento bélico, el cual se rige de manera exclusiva por la lógica de la violencia. Todo conflicto social es susceptible de convertirse en un conflicto político, pero para ello no basta, como cree Schmitt, que aumente su grado de intensidad; se precisa también que en él aparezca la figura del enemigo justo. La noción de enemigo justo se sustenta en un principio formal, propio de una moral universalista, a saber: el principio de que todos los hombres son iguales, porque todos tienen la capacidad y el derecho de ser diferentes, así como el derecho de acceder a los recursos necesarios para conservar y defender esa diferencia.

El reconocimiento de los adversarios como enemigos justos es lo que establece una mediación entre lo político y lo moral pues, por una parte, es un acontecimiento que nos remite a la realidad

insuperable del conflicto (el ser) pero por otra parte, significa el origen del punto de vista moral (el deber-ser). Con ello no se busca eliminar el abismo que existe entre el ser y el deber ser; se afirma únicamente que esa diferenciación tiene sentido en la medida en que esos dos niveles se mantienen vinculados en una relación de tensión. Afirmar la distinción entre moral y política y, paralelamente, su nexo, significa que si bien es cierto resulta inútil y peligroso tratar de suprimir el conflicto con los medios morales, apelar a una dimensión normativa es lo que otorga al conflicto su carácter político. Lo que se requiere es rechazar las morales de la reconciliación, para dar paso a la moral que regula el conflicto. Desde esta perspectiva podemos decir: "La afirmación de lo político no es otra cosa que la afirmación de lo moral".[151]

[151] Leo Strauss, "Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen", en *H. Meier, Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politichen»*, J.B. Metzlersche, Stuttgart, 1988.

CAPÍTULO 5

EL ARTIFICIO DE LA SOCIEDAD CIVIL

LAS TRANSFORMACIONES de la enemistad son un síntoma de las variaciones de la organización política. Por ello, para extraer el sentido de la narración del proceso que conduce de la figura del enemigo absoluto a la del enemigo justo es menester ligarla a la historia de las formas que adquiere el sistema político. Según Carl Smith el reconocimiento del enemigo político como un enemigo justo es una consecuencia de la centralización del poder que da lugar al surgimiento y consolidación de los Estados nacionales. En contra de esta tesis se ha argumentado, en el capítulo anterior, que si bien el Estado representa un papel fundamental en este paso, el desplazamiento de la figura del enemigo absoluto por la figura del enemigo justo, esto es, el reconocimiento del otro como una persona que tiene el derecho a tener derechos, es el efecto de un cambio global del orden institucional. En las sociedades modernas lo político ha trascendido lo estatal; por eso la comprensión del significado de dicha transformación de la enemistad requiere remitirse al desarrollo de la sociedad civil.

De acuerdo con Carl Smith, el hecho de que el Estado pierda el monopolio de lo político, es decir, que la soberanía ya no se entienda como un poder centralizado, representa la desaparición del "Estado clásico europeo". El Estado se convierte en una instancia sometida a los poderes sociales y, de esta manera, pierde la fuerza que necesita para mantener la unidad social. En oposición a esta tesis, la reconstrucción del concepto de "sociedad civil" que se realiza en este capítulo, se fundamenta en la afirmación de que el desenvolvimiento de la sociedad civil es un requisito indispensa-

ble para el fortalecimiento del poder político de una nación, porque la sociedad civil es la mediación que unifica las capacidades de los ciudadanos con el poder estatal. Cabe señalar que la existencia de una sociedad civil es una condición necesaria para la consolidación de un sistema democrático del poder político y que las democracias, como advirtió Weber después de la Primera Guerra Mundial, generan Estados fuertes. Es indudable que la descentralización del poder soberano, implícita en la "soberanía popular", le impide al Estado reaccionar con rapidez frente a las situaciones excepcionales; sin embargo, esta desventaja se ve compensada ampliamente por el incremento del poder, a mediano y largo plazo, para realizar los fines legitimados democráticamente.

La *trayectoria* del concepto de sociedad civil

En el pensamiento grecolatino clásico la noción de sociedad civil (*polis-civitas*) denota un ámbito diferenciado de la comunidad familiar, el cual surge gracias al reconocimiento recíproco de sus miembros como seres iguales. Entre los familiares también existe un reconocimiento, pero éste no se basa en la igualdad, sino en las diferencias, legitimadas por lazos afectivos y tradicionales. Mientras la familia es el resultado de una sociabilidad espontánea, la sociedad civil se caracteriza por ser un artificio (recordemos el mito de Prometeo). Si bien se afirma que los hombres son por naturaleza animales políticos, al mismo tiempo, se sostiene que el atributo *político* se refiere a una potencialidad que, como la razón, requiere de un proceso formativo para poder actualizarse; de hecho, se considera que no todos los seres humanos desarrollan esa potencialidad. La cualidad de ser político, como la de ser racional, debe ser cultivada mediante la interacción con los otros. En la comunidad familiar sus miembros se agrupan con el objetivo de realizar las tareas necesarias para la supervivencia del individuo y de la especie. En cambio, la finalidad de la sociedad civil trasciende la dimensión natural o biológica de los seres humanos; su meta es acceder a la *vida buena*.

Desde sus orígenes, el concepto de sociedad civil tiene un aspecto descriptivo y un aspecto normativo. Por una parte, se reconoce la existencia de diferentes modalidades de organización civil, pero, paralelamente, se plantea la definición de un tipo ideal de organización civil, el cual permite realizar adecuadamente su finalidad propia, esto es, la vida buena. Por ejemplo, para Cicerón, la sociedad civil por excelencia es la república, ya que ésta se constituye mediante el consentimiento del derecho y la participación de la utilidad común. Según esto no cualquier reunión de hombres es una república, sino sólo aquella en la que se encuentran congregados por un *consensus iuris*, que surge del conocimiento de las leyes eternas que encierra el principio de justicia, en virtud del cual "todas las cosas están perfectamente ordenadas". Desde la perspectiva de Cicerón, los hombres pueden llegar a conocer la ley natural e imitarla en la vida política; sin embargo, señala que dicho conocimiento no puede ser el fruto del ingenio de un solo individuo o grupo, pues se trata de una posible conquista de muchas generaciones. Es por eso que, en lugar de describir una ciudad ideal como lo había hecho Platón, Cicerón narra las hazañas de la república romana, para despertar el interés de los ciudadanos en la participación cívica y, de esta manera, lograr que se incorporen a la empresa de realizar una sociedad civil que se adecue a la exigencia de justicia. Al mismo tiempo, esto explica la relación que existe entre la dimensión normativa y la descriptiva del concepto de sociedad civil. Si bien, en términos normativos, la sociedad civil debe ser siempre republicana, las múltiples formas de sociedad civil que pueden describirse en los distintos contextos sociales e históricos es el resultado de los diferentes grados de conocimiento de esas supuestas leyes naturales.

Posteriormente, en el pensamiento político medieval, la atención se desplaza al contraste entre sociedad civil y sociedad religiosa (*ecclesia*). En este caso ya no se trata de dos ámbitos sociales complementarios (familia-sociedad civil), sino de dos campos entre los que existe una pugna. Se trata del conflicto entre un poder político secular y un poder eclesiástico; lo cual representa la ten-

sión central de la organización social y política feudal. La representación teórica de este conflicto se encuentra ya en la obra de San Agustín. De acuerdo con él, tanto Roma como las otras sociedades civiles nunca fueron en sentido estricto repúblicas pues, el conocimiento de la verdadera justicia, no es accesible a los hombres mientras permanezcan atados a los fines de las ciudades terrenales (honor, inmortalidad, riqueza, etcétera). Para San Agustín, es la Iglesia la comunidad humana que aspira al conocimiento de la justicia, mientras que las sociedades civiles son meras agrupaciones que responden a objetivos contingentes, mundanos. La aportación de la dualidad sociedad civil-iglesia es ambigua: por un lado, es un elemento que socava la virtud republicana clásica pero, por otro, representa el punto de partida del proceso de secularización del poder político, que define a las sociedades civiles modernas.

En los albores de la teoría política moderna se da un nuevo desplazamiento en el significado del concepto de sociedad civil, ya que ahora aparece como un elemento que se contrapone a un supuesto estado de naturaleza. A través del esquema argumentativo *estado de naturaleza-contrato social-sociedad civil,* las teorías iusnaturalistas modernas y sus herederas, buscan resaltar el carácter artificial de la sociedad civil, para fundamentar la tesis de que la sociedad civil se sustenta en un acuerdo voluntario (ciudadanía activa) de sus participantes.[152] La idea es que, mientras en los otros grupos sociales –en especial la familia– los individuos se incor-

[152] En su trabajo *Vernunft, Politik und Laidenschaft. Deficite libetaler Theorie* (Max Horkheimer Vorlesungen), Michael Walzer critica el principio liberal de la ciudadanía activa, sobre la base del argumento de que la mayoría de las organizaciones e instituciones sociales no son producto de la voluntad de sus miembros, sino que son una realidad que trasciende la arbitrariedad de los individuos. Esta crítica pasa por alto la idea de que la noción de ciudadanía activa no es un concepto descriptivo, sino una consigna o programa político que tiene como objetivo crear las condiciones para que todos los miembros de las asociaciones e instituciones sociales adquieran la libertad de disentir. Si los ciudadanos tienen el derecho de disentir, esto es, de cuestionar el contenido particular de un orden institucional, se asume que su pertenencia a ese orden no es un mero accidente, sino una aceptación voluntaria. Incluso en las sociedades modernas este principio de la ciudadanía activa ha rebasado el ámbito público y se ha extendido paulatinamente en la institución familiar, que conforma el núcleo del ámbito privado.

poran de manera espontánea, inconsciente, la sociedad civil requiere siempre del acuerdo consciente de sus miembros. En este punto se reproduce una polémica clásica (aquella que se expone en el primer libro de *La República* de Platón). Mientras para algunos teóricos el principio de justicia, que hace posible la congregación civil, es tan artificial como la sociedad civil, para otros, el principio de justicia es el resultado del conocimiento de una legalidad que trasciende el arbitrio de los individuos. El principal representante de la primera posición es Hobbes, el de la segunda Locke, quien retoma la postura del iusnaturalismo clásico. Lo que se encuentra en juego en esta disputa son las facultades que se atribuyen al poder político. Mientras que desde la primera posición el poder político adquiere un poder absoluto, pues sus leyes no pueden ser cuestionadas por los súbditos, de acuerdo con la segunda posición el poder político debe someterse a un orden legal, que trasciende sus leyes positivas y son los propios ciudadanos los que deben vigilar que el derecho positivo cumpla con las exigencias del derecho natural.

En la Ilustración, mediante su proyecto de reconciliar razón e historia, lo natural se transforma en lo histórico y, con ello, la distinción entre estado de naturaleza y sociedad civil se convierte en la contraposición entre sociedad primitiva y sociedad civil. En este caso, el adjetivo *civil* no se relaciona directamente con *civitas*, sino con *civilitas*. Según este significado, que se encuentra especialmente en las obras de Adam Smith y Adam Ferguson, la sociedad civil es el resultado de un proceso histórico de formación cultural y técnica que permite a los hombres abandonar el estado rudo o salvaje que predominaba en las sociedades primitivas. El propósito implícito en este uso del término sociedad civil es cuestionar la prioridad que tiene el nivel normativo en el iusnaturalismo clásico, para acentuar su uso empírico. Ya no se trata, en primer lugar, de ofrecer un tipo ideal de organización política para, después, juzgar las sociedades particulares, sino de describir la pluralidad de prácticas, costumbres e instituciones existentes en estas últimas. Sin embargo, no por ello desaparece la intención normativa; lo que se

plantea es que el modelo de organización adecuado del poder político es el producto de un largo periodo de interacción entre los individuos y las culturas, propiciado por el desarrollo de la economía mercantil.

A excepción de este último significado, la noción de sociedad civil aparece, hasta ahora, como sinónimo de sistema u orden político; pero a finales del siglo XVII y durante el siglo XVIII se generaliza el uso de la dicotomía sociedad civil-sociedad política. Vicenzo Gravina, en su trabajo *De iuri naturali gentium*, es uno de las primeros que utiliza dicha dicotomía; posteriormente Montesquieu retomó esta terminología y fue la influencia de su libro *El espíritu de las leyes* uno de los factores que más contribuyeron a su difusión. La dicotomía civil-político permite expresar uno de los fenómenos fundamentales de la modernidad, a saber: el surgimiento y consolidación de los estados sustentados en el monopolio del uso legítimo de los medios de coacción. Desde este punto de vista, lo civil es lo opuesto a lo político-militar, poder que es monopolizado por el Estado. En otras palabras, la sociedad civil se entiende por primera vez como un ámbito social, diferenciado de lo estatal, en el que se manifiesta la capacidad de organización de los ciudadanos.

La dicotomía *sociedad civil-Estado* tiene su antecedente en la teoría de los dos contratos, la cual fue utilizada por algunos representantes del iusnaturalismo para enfrentarse a las teorías del Absolutismo. Mientras Hobbes sostiene que, a través de un contrato social los individuos ceden todo el poder al Estado, los pensadores antiabsolutistas hablan de dos contratos: *pactum unionis* y *pactum subjetionis*. En el primer pacto se expresa el acuerdo de los ciudadanos sobre la necesidad de crear un orden institucional que permita coordinar sus acciones y, así, superar los inconvenientes del estado de naturaleza. En el segundo pacto esos mismos ciudadanos constituyen el Estado como un medio para garantizar la vigencia del orden institucional que ellos mismo han creado. Detrás del recurso argumentativo de los dos contratos se encuentra la tesis de que el Estado no es el creador y el sostén del orden civil, como afirma Hobbes, sino sólo garante externo de ese orden.

Si bien es cierto que Locke todavía utiliza el término sociedad civil como sinónimo de sociedad política, en su teoría ya se distingue entre el orden civil creado por los propios ciudadanos mediante sus interacciones y el Estado como una parte derivada de ese orden. En el parágrafo 90 de su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* Locke afirma:

> Resulta, pues, evidente que la monarquía absoluta, a la que ciertas personas consideran como el único gobierno del mundo, es en realidad incompatible con la sociedad civil y, por ello, no puede ni siquiera considerarse como una forma de poder civil. La finalidad de la sociedad civil es remediar los inconvenientes del estado de naturaleza, que se producen forzosamente cuando cada hombre es juez de su propio caso, estableciendo para ello una autoridad conocida a la que todo miembro de dicha sociedad pueda recurrir cuando sufre algún atropello, o siempre que se produzca una disputa y a la que todos tengan la obligación de obedecer.[153]

Como se puede apreciar, en este texto se identifica el concepto de sociedad civil con el de sistema político, el cual tiene como característica central la presencia de una autoridad común. Sin embargo, al mismo tiempo se afirma que no todo gobierno es compatible con la sociedad civil, ya que ésta nace de un consenso generalizado (*pactum unionis*) y, por tanto, se requiere que la autoridad común emane del poder ciudadano y que sea compatible con la libertad de los individuos. Con ello se plantea la tesis de que la legitimidad del poder estatal se encuentra en el respeto y garantía del consenso que funda la sociedad civil. Por su parte, la sociedad civil se entiende como el ámbito social creado por los ciudadanos para ejercer su libertad, dentro de un marco legal.

En su polémica con las teorías del Absolutismo, el liberalismo sostiene la tesis de que los ciudadanos tienen una capacidad de organización propia, la cual muestra su facultad de crear una nor-

[153] John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid, 1970, p. 66.

matividad común para regular sus acciones. Esta será una tesis central de la teoría de la sociedad civil. Mientras Hobbes considera que es el Estado el creador del orden normativo común capaz de coordinar las acciones, tanto Locke como Adam Smith afirman que el Estado es sólo un garante del orden constituido por los propios ciudadanos. En torno a este tema el segundo sostiene:

> Es bien sabido que fue doctrina de Mr. Hobbes que el estado de naturaleza es un estado bélico, y que con anterioridad a la institución del gobierno civil no es posible la existencia entre los hombres de una vida social segura y pacífica. Por tanto, la conservación del orden social, según él, consiste en sostener las instituciones políticas, y destruirlas es tanto como dar fin a ese orden social [...] Para poder refutar una doctrina tan odiosa, hacía falta demostrar que, con anterioridad a toda legislación o institución positiva, la mente estaba dotada por naturaleza de una facultad mediante la cual podía distinguir, en determinados actos y afectos, las cualidades de lo bueno, lo laudable y lo virtuoso y, en otros, las de lo malo, lo censurable y lo vicioso.[154]

El que los ciudadanos puedan distinguir lo bueno y lo malo quiere decir que tienen una capacidad de legislar, lo cual representa la facultad política central. Ello significa, a su vez, que la política no puede ser un monopolio estatal y que no se debe ceder el poder soberano al Estado. Por el contrario, este debe ser sólo un instrumento para garantizar el orden. Para lograr este objetivo es preciso crear un sistema de pesos y contrapesos que permita mantener controlado el poder del Estado. En este punto se establece unn estrecha relación entre sociedad civil y democracia. La democracia se convierte en la organización política que hace posible la continuidad de la sociedad civil –así como el control del Estado– y ésta, a su vez, en un elemento indispensable para el buen funcionamiento de los procedimientos democráticos.

[154] Adam Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid, 1997.

Una vez establecida la distinción Estado-sociedad civil y caracterizada esta última como un ámbito social en el que se expresan las capacidades de legislación y organización de los ciudadanos, el problema consiste en determinar cómo se encuentra estructurada la sociedad civil. Una primera respuesta a esta cuestión la ofrece la tradición teórica que podemos llamar *liberal*, la cual tiene en Locke, los fisiócratas y Adam Smith, sus primeros representantes. Para estos autores, el desarrollo de las organizaciones ciudadanas autónomas se encuentra ligado al ciclo económico y su sistema de intercambios, es decir, según ellos el núcleo de la sociedad civil, se encuentra en el mercado. La tesis consiste en sostener que la circulación de mercancías permite el desarrollo paulatino de una multiplicidad de acuerdos y consensos que conforman una organización autónoma respecto al Estado. Su posición no es, como se dice con frecuencia, que el Estado no debe intervenir en lo económico, pues el orden colectivo requiere en todos los casos de una autoridad central capaz de gestar la moneda, regular los conflictos, así como establecer un sistema de tributación que permita financiar las obras y servicios públicos.

Su postura es que esas intervenciones estatales no tienen que transgredir la legalidad de la dinámica mercantil, ya que en esta se condensan las finalidades que persiguen los propios ciudadanos. De lo que se trata es de evitar la práctica, muy común en los Estados patrimonialistas, de subordinar la dinámica económica a los objetivos del grupo que ostenta el poder del Estado. De ahí que, de acuerdo con la tradición liberal, la sociedad civil necesite de una democracia que permita el control del Estado. La organización democrática aparece como un requisito indispensable para el funcionamiento adecuado del ciclo económico. Según la posición del liberalismo clásico, el núcleo de la sociedad civil es el mercado y no las asociaciones voluntarias; de hecho, entre ellos existe un recelo contra las organizaciones de ciudadanos.

> Carece en absoluto de fundamento la pretensión de que las corporaciones o gremios son necesarios para el mejor gobierno

> de las actividades económicas. La disciplina verdaderamente real y efectiva que actúa sobre el operario no es la de la corporación, sino la de los clientes. Es el temor de perder la ocupación lo que frena los fraudes y corrige la negligencia.[155]

Una segunda respuesta a la interrogante sobre la estructura de la sociedad civil se encuentra en la tradición teórica que podemos denominar *republicana*, la cual tiene en Montesquieu uno de sus representantes mas destacados. En su clasificación de los gobiernos, Montesquieu no sólo acude al tradicional criterio cuantitativo (el número de personas que ejercen el poder político), sino que agrega un criterio cualitativo. De esta manera distingue entre democracia, aristocracia, monarquía y despotismo. La diferencia entre la monarquía y el despotismo consiste en que, en la primera, el poder del rey se encuentra limitado por una multiplicidad de asociaciones (poderes intermedios) que establecen una mediación entre el Estado y los individuos. De acuerdo con la posición republicana, representada en este caso por Montesquieu, el núcleo de la sociedad civil es el conjunto de asociaciones autónomas de los ciudadanos. Según esto, la única manera de evitar el peligro de la disolución del orden social, debido a las luchas internas y a la ambición de los poderosos, es la permanente participación de los ciudadanos en los asuntos públicos.

La tradición republicana considera la llamada opinión pública como un elemento esencial de la sociedad civil, porque se piensa que el debate público sobre los fines y medios comunes es el elemento que hace posible acceder a consensos básicos, capaces de sustentar la formación de una voluntad general. A la opinión pública, entendida como el razonamiento público de las personas privadas, se le atribuye la tarea de orientar las decisiones políti-

[155] Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, FCE, México, 1984, p. 126. También para Jean Baptiste Say "...todas las corporaciones perjudican a la industria privada". Esta oposición de los primeros liberales a las organizaciones se origina en su oposición al sistema de gremios tradicional, jerárquico, que se opone al principio de la ciudadanía activa, es decir, a la consigna de que la pertenencia de un ciudadano a una organización civil tiene que ser el resultado de su consentimiento.

cas e, incluso, de subordinar la arbitrariedad de los políticos profesionales.

> La existencia de una opinión pública presupone una sociedad civil separada del Estado, una sociedad libre y articulada donde existen centros que permiten la formación de opiniones no individuales, como los periódicos y las revistas, los clubes y los salones, los partidos y las asociaciones, la bolsa y el mercado; es decir, un público de particulares asociados, interesado en controlar la política del gobierno, incluso si no desempeña una inmediata actividad política.[156]

Entre la tradición liberal y la republicana existen algunas coincidencias. Para ambas la sociedad civil denota un nivel intermedio entre el Estado y la vida privada, que permite la formación de los individuos como ciudadanos, así como la constitución de una voluntad común. Pero también entre estas tradiciones existen diferencias: mientras la tradición liberal acentúa la importancia de la autonomía individual en relación con los poderes sociales (libertad negativa o libertad de los modernos), en la tradición republicana el acento se sitúa en el grupo, así como en la participación de sus miembros (libertad positiva o libertad de los antiguos). Para el liberalismo, el mercado es la instancia central de la sociedad civil; en cambio, en la concepción republicana, el mercado es un ámbito marginal externo a la sociedad civil. Desde la óptica liberal, la mediación entre la sociedad civil y el Estado debe sustentarse en una democracia representativa que tiene como trasfondo una visión individualista de la sociedad civil. En contraste con ello, desde la perspectiva republicana la mediación entre la sociedad civil y el Estado tiene que realizarse a través de un sistema de asociaciones de ciudadanos. La posición liberal se ha caracterizado por una desconfianza frente al Estado; por su parte, la posición repu-

[156] Sani y Matteucci, "Opinión pública", en Bobbio y Matteucci, *Diccionario de política*, Siglo XXI, México, p. 1127. Sobre este tema consultar también Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gili, México, 1981.

blicana se distingue por su ataque al aislamiento de los individuos producido por la expansión de una economía de mercado.

Las diferencias existentes entre la tradición liberal y la republicana nos remiten a dos modalidades de organización de la sociedad civil aparentemente excluyentes. De hecho, esta alternativa sigue generando hasta nuestros días una amplia controversia. Sin embargo, uno de los objetivos de la teoría política hegeliana es demostrar que esto es un falso dilema y que, por tanto, entre el individualismo liberal y el colectivismo republicano, más que existir una contraposición, se da una relación de complementariedad en el proceso de formación de la sociedad civil.

La propuesta hegeliana

En los escritos políticos del joven Hegel, el concepto de sociedad civil aparece ligado al proyecto de reconciliar el ideal de la comunidad ética y la compleja realidad de las sociedades modernas.[157] Mientras el ideal de la comunidad ética se caracteriza por una identificación inmediata entre los intereses particulares y el interés general, lo propio de las sociedades modernas es un proceso de diferenciación que produce, entre otras cosas, la aparición de la particularidad autónoma y, con ella, una disonancia entre los intereses individuales. Si en un primer momento Hegel considera que la solución se encuentra en recuperar la comunidad tradicional, posteriormente reconoce que esto es imposible y admite que el particularismo moderno no sólo es un fenómeno que produce la disolución de la comunidad, sino también un síntoma del desenvolvimiento de la libertad individual. En la *Filosofía del derecho*, la sociedad civil es, precisamente, el espacio social que hace posi-

[157] "Lo que Hegel, con el concepto de «sociedad civil» puso en la conciencia de la época, fue nada menos que el resultado de la revolución moderna: la aparición de una sociedad despolitizada mediante la centralización de la política en el Estado de los príncipes o en el revolucionario y en el desplazamiento del punto de gravedad en la economía, que precisamente por este tiempo experimentó la sociedad con la revolución industrial, con la «economía de Estado» o «nacional»". M. Riedel, "El concepto de la «sociedad civil» en Hegel y el problema de su origen histórico", en varios autores, *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, CEC, Madrid, 1989, p. 214.

ble la formación de la particularidad. "La persona concreta –la cual en cuanto particular es a sí misma finalidad–, como una totalidad de necesidades vitales y una mezcla de necesidad natural y arbitrio, es el principio primero de la sociedad civil" (FdD § 182).

Desde la óptica hegeliana, la sociedad civil es un ámbito diferenciado del Estado que surge y se expande gracias a un desarrollo histórico. En contraposición al individualismo liberal, Hegel destaca que la sociedad civil presupone la consolidación del Estado y que, por tanto, aquella no puede considerarse el producto de individuos aislados. Por el contrario, es la sociedad civil la que produce el individualismo.

> La sociedad civil es la diferencia que se sitúa entre la familia y el Estado, aunque el perfeccionamiento de ella se sigue más tarde que el del Estado, ya que la diferencia presupone el Estado al cual, ella, para subsistir tiene que tener ante sí como autónomo. La creación de la sociedad civil pertenece por lo demás al mundo moderno, el cual sólo deja que hagan su derecho a todas las determinaciones de la idea (FdD § 182).

Hegel distingue tres "momentos" de la sociedad civil:

> •La mediación de la necesidad vital y la satisfacción del individuo por su trabajo y por el trabajo, y la satisfacción de la necesidad de todos los demás: es el sistema de las necesidades vitales.
> •La realidad de lo universal de la libertad contenida en ella: la protección de la propiedad por la administración de justicia.
> •La prevención contra la accidentalidad subsistente en aquellos sistemas y el cuidado de los intereses particulares en cuanto algo colectivo mediante la policía (administración) y la corporación" (FdD, § 188).

Cada uno de estos momentos corresponde a etapas del proceso formativo de la individualidad. En la primera de ellas se acentúa

la particularidad del individuo, esto es, su diferencia frente a los otros; en la segunda, los individuos se reconocen recíprocamente como personas particulares y, en la tercera, dicho reconocimiento trasciende su aspecto formal, para expresarse en la capacidad de organización, la cual sirve como mediación entre el individuo particular y la universalidad estatal. Dicho de otra manera, la formación de la individualidad va desde la adquisición de una identidad particular, diferenciada de la identidad de los otros, hasta el reconocimiento práctico de que, a pesar de las diferencias, los individuos comparten una serie de intereses comunes que hacen posible la unidad del orden social.

El sistema de las necesidades corresponde al mercado, el cual permite una diferenciación entre la comunidad familiar y la organización productiva. Ello hace posible el desarrollo de la racionalidad técnica que caracteriza a las sociedades modernas pues, en la medida en que la producción se desliga de los valores propios de la familia (solidaridad afectiva, jerarquía y lazos legitimados por la tradición, etcétera), puede someterse a las exigencias de la competencia mercantil y la eficiencia que esta requiere. En el mercado, los vínculos personales son desplazados por relaciones impersonales basadas en principios objetivos. A esta situación Hegel la denomina la "disolución de la eticidad", porque representa la ruptura de la eticidad espontánea de la familia y la competencia generalizada de todos los individuos. En este momento de la sociedad civil, cada individuo busca satisfacer sus necesidades, en una lucha permanente con los otros. "En la sociedad civil cada uno es su propia finalidad; toda otra cosa es nada para él." Esto genera un aparente abismo entre las particularidades que diferencian a los individuos y la universalidad que los unifica. Digo que se trata de un aparente abismo porque en realidad sigue existiendo, a través del mercado, un nexo entre los intereses particulares y el interés general; lo que sucede es que ese nexo trasciende la conciencia y la voluntad de los individuos.

En la descripción de este momento de la sociedad civil encontramos numerosos elementos de la economía política clásica,

en especial de Adam Smith. Al igual que él, Hegel ve en el mercado una especie de "mano invisible" que hace posible el que cada uno, al perseguir su interés particular, promueva, sin saberlo, el interés común. Sin embargo, la primera diferencia con los economistas clásicos, es que Hegel considera que esa falta de conciencia de la relación entre los intereses particulares denota una carencia que debe superarse pues, de lo contrario, ello tendría consecuencias políticas fatales. La sociedad se desintegraría en una "falsa infinitud", que le impediría afrontar las tareas comunes. A pesar de ello, Hegel ve en la desintegración mercantil un paso necesario en la formación de la individualidad que, además, indica que la organización política de la sociedad no puede basarse en el sistema comunitario familiar. En contraposición con el modelo aristotélico, retomado por una amplia tradición teórica, Hegel niega que la sociedad sea una simple reunión de familias; por el contrario, para él la consolidación del estado de derecho requiere que los lazos familiares sean superados a fin de generar un nuevo principio de organización fundado en la individualidad libre. En cambio, cuando se mantiene la relación directa entre lo familiar y lo estatal, se crean Estados patrimonialistas, donde los individuos que detentan el poder estatal lo consideran una propiedad privada, lo cual, a su vez, da lugar a una corrupción que impide la racionalización del sistema político.

El individuo que se adentra en el mercado se distancia de los lazos familiares y entra en un sistema regido por una lógica de la competencia. Este paso hace posible que el individuo, en la búsqueda de realizar sus intereses particulares, adquiera una identidad propia.

> Pero la sociedad civil arranca al individuo de ese vínculo (el familiar), convierte en extraños a sus miembros y los reconoce como personas autónomas; ella sustituye a la naturaleza inorgánica externa y al suelo paterno en el cual el individuo tenía su subsistencia; entonces, coloca el suyo y somete la existencia de toda la familia a su dependencia, a la contingencia. Así, el

> individuo ha sido convertido en hijo de la sociedad civil, la cual tiene sobre él tantas exigencias como derechos tiene él sobre ella (FdD, § 238).

La sociedad civil se convierte en una "formidable fuerza" que se apodera de los seres humanos, exigiéndoles que trabajen para ella y que ellos sean y hagan todo mediante ella. Desde esta perspectiva la función de la familia es educar a sus miembros para que logren ser capaces de obtener sus medios de subsistencia, así como su autonomía, en la sociedad civil. A pesar de la dispersión de la sociedad civil, en ella se genera un sistema de entrelazamiento de intereses que da lugar a los estamentos, entendidos como grupos de individuos que, por el lugar que ocupan en la estructura social, poseen intereses semejantes. Hegel distingue tres estamentos, que corresponden a tres actividades sociales, a saber: el estamento sustancial, constituido por los individuos dedicados a las labores agrícolas; el estamento industrial (artesanos, industriales y mercaderes) y el estamento universal, conformado por los individuos dedicados a la administración del Estado. A cada uno de ellos le asigna un lugar en el espíritu objetivo. El estamento sustancial se encuentra ligado a la familia, el estamento universal al Estado y el estamento industrial a la sociedad civil. Esta teoría hegeliana de la estratificación social es un reflejo de su noción organicista de la sociedad, de la que poco puede rescatarse. Sin embargo, lo importante es que en ella se liga la sociedad civil a la consolidación de un desarrollo industrial y mercantil inseparable del ámbito urbano. Podemos decir que la historia de la sociedad civil, como en el caso del capitalismo, se encuentra estrechamente vinculada a la historia de las ciudades, entendidas como lugares de encuentro de una población heterogénea.

Independientemente del valor que quiera otorgarse a la teoría hegeliana de la estratificación, lo esencial es que los estamentos o clases no configuran todavía organizaciones voluntarias de individuos. El criterio que sirve para agrupar a los individuos en diversos estamentos puede variar según el observador. Cuando se habla de

estamento o clase se trata de grupos de individuos que, como hemos apuntado, realizan actividades semejantes; pero ello no implica que tengan una conciencia de esa semejanza. Incluso, muchas veces, dicha semejanza puede ser un factor para que la competencia y dispersión entre ellos se incremente. Lo fundamental del proceso formativo de la sociedad civil consiste en que, después de la desintegración generada por el mercado, cada uno de los individuos recupere la conciencia de su sociabilidad. En esto juega también un papel importante el mercado. En él los individuos no sólo intercambian mercancías, al mismo tiempo, establecen relaciones contractuales y, con ello, se reconocen, de manera implícita o explícita como personas, es decir, como individuos que a pesar de todas las diferencias que existen entre ellos tienen los mismos derechos y obligaciones.

La dinámica mercantil crea las condiciones para la diferenciación entre la dimensión universal de la identidad individual y la dimensión particular de la misma. Cada individuo es una "persona" igual a las otras y, al mismo tiempo, "propietario privado" que se distingue de los demás. Lo universal ya no se concibe como una entidad que homogeneiza, sino como un principio que mantiene la unidad de lo heterogéneo ("la identidad de la identidad y la no-identidad"). Los hombres son iguales, no porque son idénticos, sino porque todos tienen el derecho y la capacidad de ser diferentes. Dicho con otros términos, el individualismo moderno presupone dos niveles: el de la universalidad, que remite a una igualdad jurídica, y el de la particularidad, que nos conduce a las diferencias que existen entre los hombres.

> Pertenece a la cultura, al pensar como conciencia del individuo en la forma de la universalidad, el que yo sea concebido como persona universal, posición en que todos son idénticos. Así, el hombre vale porque él es hombre, no porque él sea judío, católico, protestante, alemán, italiano, etcétera. Esta conciencia, por la que el pensamiento vale, es de infinita importancia (FdD, § 209).

La infinita importancia del reconocimiento recíproco de los individuos como personas consiste en asumir que la universalidad que mantiene la integración social no se identifica con ninguna de las particularidades que la componen. La universalidad se encuentra en la legalidad que hace posible unidad y coexistencia de la pluralidad social. Cada contrato que establecen los individuos hace referencia a un orden jurídico común, que permite coordinar sus acciones. Tanto la validez como la eficiencia del derecho se fundan en el reconocimiento recíproco de los individuos como "personas". El derecho positivo siempre es el resultado de un acto de legislación estatal, pero éste sólo puede cumplir su función de manera adecuada si es conocido y aceptado por todos los ciudadanos. Por tanto, el acto legislativo no puede concebirse como un poder unilateral del Estado, sino que debe considerarse como una facultad que tiene que adecuarse, así como formar los usos y costumbres de los ciudadanos.

> Aquellos para quienes las leyes son desde luego una desgracia y no lo santo, y los que consideran como auténtica la situación en que se gobierna y se es gobernado desde el amor natural, la legitimidad divina o la nobleza heredada y mediante fe y confianza; mientras el imperio de las leyes lo consideran como situación corrompida e injusta, pasan por alto la circunstancia de que tanto las estrellas, etcétera, como el ganado, se gobiernan por leyes y precisamente bien. Sin embargo, tratándose de tales seres, las leyes son únicamente internas, no son para ellos mismos, no son leyes puestas, mientras lo propio del ser humano es saber su ley; por ello el ser humano sólo puede obedecer verdaderamente su ley sabiéndola, del mismo modo que su ley sólo como sabida puede ser una ley justa, porque de lo contrario sería ya contingencia y arbitrariedad en su contenido esencial o, por lo menos, estaría mezclada e impurificada con ello.[158]

[158] Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 529.

La aparición y desarrollo de la sociedad civil se encuentran siempre entrelazados con el derecho. Por una parte, es un ámbito de libertad enmarcado en una legalidad y, por otra parte, es el lugar donde los ciudadanos mediante su participación cobran conciencia del contenido del derecho positivo y, al mismo tiempo, al usarlo como elemento de coordinación lo legitiman. Para cumplir con sus funciones de coordinación, el derecho requiere ser administrado por un tribunal; con este elemento entramos al segundo momento de la sociedad civil, en donde los individuos, a pesar de su dispersión, llegan e reconocer una autoridad común, como elemento indispensable para regular su convivencia. La administración de justicia a través de un tribunal representa la primera mediación entre la sociedad civil y el Estado porque, si bien el tribunal forma parte del Estado, la finalidad de la administración de justicia se encuentra en la sociedad civil. El fin del tribunal de justicia es proteger a la sociedad civil, tanto de los conflictos que surgen en ella, como de los abusos de autoridad por parte de aquellos que poseen el control del poder estatal. La primera determinación del estado de derecho consiste en que todos los ciudadanos, incluidos los miembros del estamento universal que administra al Estado, se sometan a la autoridad del tribunal en el que encarna el derecho.

> En la situación feudal, a menudo no comparecía el poderoso, desafiaba al tribunal y trataba como una injusticia del juez exigir que los poderosos se presentaran ante él. Pero estas son situaciones que contradicen lo que debe ser un juez. En los tiempos modernos, el príncipe tiene que reconocer que en los asuntos privados el tribunal está por encima de él, y habitualmente, en los Estados libres, éstos han perdido procesos (FdD, § 221).

Cabe señalar que no sólo en los "asuntos privados", sino en todos los asuntos, el tribunal, como encarnación del derecho, debe estar por encima del titular del poder ejecutivo y de todos los fun-

cionarios estatales. La reserva hegeliaua respecto a que el tribunal sólo tiene que estar por encima del príncipe en los asuntos privados nos remite a la situación ambigua en que se encuentra este autor, esto es, entre el reconocimiento de la complejidad de las sociedades modernas y los ideales clásicos.[159] Si aceptamos esta propuesta, derivada de la ambigüedad, caemos en un problema irresoluble, a saber: establecer una frontera o distinción fija entre el ámbito privado y el público. Entre los asuntos privados y públicos existe una frontera fluida, en donde temas privados se tornan públicos y viceversa. Por eso, el tribunal tiene que estar por encima del príncipe en todos los asuntos. Sin un poder judicial autónomo al que deben someterse todos los ciudadanos sin excepción, no es posible hablar de un "Estado de Derecho". Este último sólo puede realizarse en la medida en que impera la legalidad como marco de las relaciones sociales, más allá de todo vínculo paternalista y clientelar.

Hemos dicho que en la teoría hegeliana de la sociedad civil existe una clara influencia de Adam Smith; sin embargo, Hegel rechaza la tesis liberal clásica respecto a que la intervención del Estado en la sociedad civil debe subordinarse a la dinámica mercantil. Para Hegel, la lógica del mercado no conduce a un equilibrio de los factores de la producción, sino a una asimetría en la distribución de la riqueza. "Aquí se hace patente que la sociedad civil, en medio del exceso de riqueza, no es suficientemente rica, es decir, en su propia fortuna no posee suficiente para gobernar el exceso de miseria y el surgimiento de la plebe" (FdD, § 245). Frente a la desigualdad de fortunas y la expansión de la miseria, Hegel asume la tesis liberal respecto a que las instituciones de asistencia pública no son el mejor medio para combatir estos problemas, porque la caridad actúa en contra del principio de la distribución de

[159] En este texto pueden apoyarse los intérpretes que ven en Hegel un teórico conservador, pues es obvio que en él se hace patente la herencia de la concepción tradicional de "Razón de Estado", en la cual se sitúa el criterio del príncipe por encima de la legalidad en los asuntos públicos. Por mi parte, prefiero destacar el otro lado de la teoría hegeliana, aquella que lo aproxima a la noción de estado de derecho moderno, porque sólo de esta manera es posible recuperar su concepción de la sociedad civil.

la riqueza por medio del trabajo y atenta contra la dignidad y la autonomía del individuo. A pesar de ello no considera que debe abandonarse a los individuos a su suerte, sin tener en cuenta todas las contingencias que acaecen en la sociedad civil. Al rechazar la noción del mercado como mecanismo autorregulado, también desecha la tesis de que la pobreza y el desempleo son el resultado de una supuesta "flojera natural". Si la injusticia tiene su origen en la organización social, debe buscarse una solución a ella mediante la regulación política.

Hegel se encuentra interesado en combatir la pobreza que surge en la sociedad civil no sólo por motivos humanistas, sino también porque considera que la pobreza y la falta de equilibrio en la distribución de la riqueza propician el desinterés por la universalidad, esto es, por los asuntos públicos, lo cual, a su vez, conduce a la formación de lo que él llama "plebe" (los individuos que en la práctica niegan su ciudadanía). La expansión de la plebe tiene como efecto la debilidad de la sociedad civil y del Estado para enfrentar las tareas comunes.

Para llevar al cabo la regulación de la organización social, con el objetivo de acceder a una mejor distribución de la riqueza, es insuficiente el reconocimiento de los individuos como "personas". Esa finalidad requiere un reconocimiento más amplio entre los individuos, esto es, un reconocimiento que no se limite a la mediación abstracta de un derecho que se impone externamente. Es menester, junto al reconocimiento como personas (sujetos de derechos y deberes), un reconocimiento como individuos con semejanzas mayores (prójimos, "amigos"). Es en este punto donde Hegel recupera la tradición republicana, en la cual la participación de los individuos en los asuntos públicos no sólo permite incrementar el poder de realizar los fines comunes, sino también representa una formación ciudadana que aproxima a los miembros de la sociedad. Con ello entramos en el tercer "momento" de la sociedad civil, el momento que podemos denominar republicano. La propuesta hegeliana se concreta en dos sistemas institucionales complementarios, a los que él denomina policía y corporaciones.

En su acepción originaria, el concepto "policía" se refiere al orden adecuado de la sociedad cuando se cumplen las leyes y normas de su gobierno (en inglés el término "policy" se encuentra cercano a este significado). Con este sentido Hegel utiliza la noción policía, esto es, no se refiere a la institución estatal, vinculada al poder judicial, encargada de vigilar el orden público con medios coactivos, sino al conjunto de asociaciones de ciudadanos que, mediante su organización, buscan acceder a los medios indispensables para realizar sus fines comunes. La policía es, de acuerdo con esto, un sistema gubernativo de la sociedad civil que tiene como primera tarea producir y administrar las obras públicas.

> La vigilancia policiaca (administrativa) y la precaución tienen la finalidad de mediar al individuo con la posibilidad universal, la cual es una condición para la obtención de la finalidad individual. Tiene que preocuparse por el alumbrado público, la construcción de puentes, taxación de las necesidades vitales cotidianas, así como por la salud. Aquí, son dominantes dos opiniones principales: una afirma que a la policía corresponde la vigilancia de todo; la otra, que la policía nada tiene que determinar puesto que cada uno se rige por la necesidad vital del otro. Ciertamente, el individuo tiene que tener el derecho de merecer su pan de esta o aquella manera; pero, por otra parte, también el público demanda el derecho de que sea suministrado lo necesario de manera conveniente. Hay que satisfacer ambos aspectos y la libertad de industria no debe ser del tipo que ponga en peligro a lo mejor de lo universal (FdD, § 236).

La tesis hegeliana consiste en que la formación del individuo para la participación política requiere de una serie de organizaciones civiles que permitan establecer una mediación entre problemas cotidianos y los grandes asuntos públicos. El individuo es motivado a participar políticamente, de una manera constante, por la necesidad de obtener una serie de servicios públicos. La participa-

ción en las asociaciones civiles que configuran el sistema policiaco (administrativo) le permiten comprender al individuo, de manera directa, la relación que existe entre sus intereses particulares y el interés general. En contra de las opiniones dominantes que se citan en este texto, la posición de Hegel es que no se debe dejar que el Estado realice las obras públicas sin la participación ciudadana, porque ello oculta la articulación que existe entre los intereses, lo cual propicia la apatía. Por otra parte, también se debe tener en cuenta que en la sociedad civil el individuo debe tener suficiente espacio y tiempo para cumplir con sus propias tareas, por lo que no puede ocuparse permanentemente de los problemas colectivos. Así que la cuestión central reside en lograr un equilibrio entre la libertad individual y la participación política, que impide que el individuo se hunda en su finalidad egoísta (se convierta en "plebe").

Junto a la policía, el otro sistema de la sociedad civil que debe cumplir la función de superar la desintegración producida por el sistema de las necesidades, es el corporativo. Las corporaciones son asociaciones de ciudadanos que tienen como principio de organización la división del trabajo, es decir, son organizaciones de las distintas ramas que componen el proceso productivo. La corporación tiene que ayudar a sus miembros ante las contingencias de la sociedad civil. Pero esta ayuda no es una "caridad", porque en ésta no existe un reconocimiento del que recibe la ayuda como un igual. En cambio, la asistencia que brinda la corporación se sustenta en un recíproco de sus miembros como "personas" que, además, comparten una actividad común. Hegel llama a la corporación la "familia de la sociedad civil", porque ambas se encargan de proteger a los individuos. La diferencia entre la familia y la corporación reside en que, mientras la primera se funda en un reconocimiento afectivo, tradicional, la segunda se basa en un reconocimiento jurídico, en el cual se asume la autonomía del individuo. Aunque Hegel se inspira en los gremios medievales para proponer su sistema corporativo, asume que éste, en contraste con el gremio tradicional, tiene que reconciliarse con la libertad de los

modernos. Un individuo pertenece de manera libre a una corporación y, en este acto de aceptación voluntaria de la membresía, asume un conjunto de derechos y obligaciones.

> Con la familia, la corporación constituye la segunda raíz ética del Estado, la cual está fundada en la sociedad civil. La primera contiene los momentos de la particularidad subjetiva y de la universalidad objetiva en universalidad sustancial, pero la segunda une de manera interna estos momentos, los cuales están primeramente escindidos en la sociedad civil en particularidad de la necesidad vital y del goce reflejado en sí y en universalidad abstracta, de manera que, en esta unión, el bienestar particular está realizado como derecho (FdD, § 255).

La corporación no sólo protege al individuo, al mismo tiempo, le ofrece la oportunidad de participar en la problemática colectiva y, de esta manera, formarse como ciudadano. En la corporación, el individuo participa con los conocimientos adquiridos en su profesión, pero también se ve obligado a adquirir un adiestramiento administrativo y político, que le obliga a trascender su particularidad. Hegel es consciente de la imposibilidad de recuperar el ideal republicano de la polis griega, donde cada uno debe poseer la capacidad de gobernar y ser gobernado; por eso propone a la corporación como una instancia intermedia entre el individuo y el Estado, que hace posible rescatar la llamada "libertad de los antiguos".

> En nuestros Estados modernos los ciudadanos sólo tienen ventaja limitada en los asuntos universales del Estado, pero es necesario proporcionar al hombre ético una actividad universal fuera de su finalidad privada. Este universal, el cual no siempre lo extiende el Estado moderno, lo encuentra en la corporación. Nosotros veíamos anteriormente al individuo cuidándose de sí en la sociedad civil y traficando con los otros. Pero esta necesidad inconsciente no es suficiente: sólo en la corporación se convertirá en una eticidad consciente y pen-

> sante. Ciertamente, tiene que haber, sobre ésta, la suprema vigilancia del Estado, porque de lo contrario ella se osificaría, se enclaustraría y naufragaría en un régimen gremial miserable. Pero en sí y para sí la corporación no es ningún gremio cerrado; antes bien, ella es la etización permanente de la ganancia individual y su incorporación a un círculo en el que adquiere fuerza y honor (FdD, § 255).

La misión del Estado frente a las corporaciones es impedir que éstas se conviertan en asociaciones cerradas, interesadas únicamente en la defensa de sus privilegios particulares. Para ello es preciso que el Estado haga prevalecer el orden jurídico sobre la reglamentación de cada una de las corporaciones. Pero, a su vez, las corporaciones deben ser también un contrapoder encargado de vigilar el poder del Estado.

> La protección del Estado y de los gobernados contra el abuso del poder por parte de las autoridades y sus funcionarios, se encuentra, por una parte, inmediatamente en la jerarquía y responsabilidad y, por otra parte, en la legitimidad de las comunidades, corporaciones, mediante lo cual la intromisión de la voluntad subjetiva en el poder confiado a los funcionarios es impedido para sí y completa, desde abajo, el insuficiente control desde arriba en el comportamiento individual (FdD § 295).

Las corporaciones no sólo deben ser un límite externo al poder estatal, sino también tienen que formar parte de la estructura de este último. La propuesta hegeliana consiste en que la pluralidad de intereses inherentes a la sociedad civil estén representados en el Estado mediante la red corporativa. Para ello se plantea que los representantes de cada corporación formen parte del poder legislativo. Estos representantes, según Hegel, tienen que ser elegidos no por un proceso electoral, sino por los conocimientos de la esfera corporativa a la que pertenecen. Serían representantes no en el sentido de estar en lugar de otros (los electores), sino en el sentido

de encarnar los intereses particulares de sus representados. Esta peculiar noción de "representación" explica por qué el tema de la opinión pública en su teoría se encuentra vinculado a la problemática del poder legislativo. De acuerdo con esta propuesta, en la opinión pública, la cual implica la garantía del derecho de la libertad de expresión, se manifiestan las posiciones de los ciudadanos de un modo "inorgánico" y sin un fundamento racional sólido. Precisamente, son los expertos del poder legislativo aquellos que representan a las corporaciones, los encargados de extraer las verdades de ese cúmulo de opiniones y, a través de su justificación racional, incorporarlas a la legislación estatal.

La articulación sociedad civil y Estado: ¿corporativismo o democracia?

Desde sus escritos de juventud, Hegel critica a la democracia liberal. Para él la democracia representa una forma de articular la sociedad civil y el Estado, que mantiene la dispersión e individualismo propios de la sociedad civil. Desde su perspectiva, la democracia representativa, lejos de formar a los ciudadanos para la participación política, propicia el aislamiento y el individualismo que imposibilitan la integración indispensable para definir y realizar las metas comunes. Según esto, la democracia no permite la mediación entre particularidad y universalidad, sino que favorece el que un grupo de funcionarios se apropie del poder estatal e imponga sus intereses particulares a una sociedad civil dispersa y conflictiva. La crítica hegeliana comienza por cuestionar los requisitos que la legalidad liberal clásica impone para votar y ser votado. El ser varón, mayor de edad y poseer una cierta cantidad de capital no es ninguna garantía de ser un ciudadano. Hegel acepta que, poseer los medios suficientes para satisfacer las necesidades básicas, es una condición necesaria para adquirir la autonomía que requiere el actuar como ciudadano; pero ella no es suficiente. Junto a cierta independencia económica es indispensable, además, un adiestramiento práctico y éste sólo puede darse en un contexto

social donde abunden los poderes intermedios entre el individuo y el Estado.

Posteriormente Hegel advierte que la elección de las autoridades estatales por el pueblo a través de procesos electorales periódicos no es suficiente ni para controlar el poder del Estado, ni para motivar a los ciudadanos a participar políticamente. En una sociedad moderna, la influencia del voto individual es mínima, ya que se pierde en el gran número. Si los individuos asumen la insignificancia de su sufragio, pronto se extenderá la apatía y el abstencionismo.

> Semejante indiferencia respecto al derecho de sufragio y su ejercicio contrasta del todo con la concepción de que en él reposa el derecho del pueblo a participar en asuntos públicos, en los intereses más altos del Estado y del gobierno; que su práctica es un deber eminente sobre el cual se basa la existencia constitucional de una parte fundamental del poder del Estado: la asamblea de representantes; y que ese derecho y su ejercicio constituyen, para adoptar el estilo francés, el acto –e incluso el único acto– de la soberanía popular. A partir de tal indolencia hacia ese derecho y la corrupción que acompaña su práctica se puede valorar fácilmente la decadencia y el embrutecimiento políticos de un pueblo. Pero la dureza de este juicio debe ser moderada si se considera algo que necesariamente contribuye a tal desinterés y es, sin duda, el sentimiento de la escasa importancia que tiene un voto aislado entre los muchos millares de votos que participan en una elección.[160]

Hegel percibe que la participación política tiene elevados costos para el individuo y que, por tanto, no debe contarse con una participación ciudadana espontánea. Por eso, se debe crear un orden político en donde se establezca una comunicación ostensible e inmediata entre los intereses particulares y la participación política.

[160] Hegel, "A propósito de la reforma electoral en Inglaterra", en *Dos escritos políticos*, UAP, Puebla, 1987, p. 132.

Se trata de que los individuos en la gestión de sus fines tengan que participar de manera ineludible en la vida política. Para Hegel, en la sociedad civil debe operarse un proceso de mediación que eleve a los particulares a la universalidad estatal y esto sólo puede lograrse mediante un amplio conjunto de organizaciones de ciudadanos que abran la posibilidad de una participación real y continua. Como hemos señalado, la sociedad civil rompe con la identidad propia de la comunidad familiar y genera el individualismo propio de las sociedades modernas. La función de mediación de la sociedad civil únicamente se cumple cuando se supera ese individualismo y los ciudadanos cobran conciencia de que la unidad ética constituye el fundamento de su propia autorrealización. De acuerdo con Hegel, la articulación entre sociedad civil y Estado no debe sustentarse en la democracia, sino en el corporativismo; porque mientras la primera conserva la dispersión originada en el "sistema de las necesidades" (el mercado), las corporaciones hacen posible la integración orgánica que requiere la unidad política.

Se puede aceptar que, en términos generales, las criticas hegelianas a la democracia liberal son acertadas; sin embargo, ello no quiere decir que deba aceptarse la alternativa democracia o corporativismo.[161] Si bien Hegel percibe que la característica central de la sociedad civil es el pluralismo, mantiene la tesis de que la mediación entre sociedad civil y Estado debe ser unívoca y coherente. Ello es un error porque el pluralismo conflictivo de la sociedad civil se transmite al Estado mediante su articulación. El problema reside en pensar al Estado como una entidad homogénea en la que se superan los conflictos surgidos en la sociedad civil (en este punto es correcta la crítica de Marx a la teoría política hegeliana). En contraste con la posición hegeliana, se puede decir que el desarrollo de la sociedad civil implica que el Estado pierda su carácter monolítico. Los conflictos de la sociedad se trasladan al

[161] Aquí sólo considero el corporativismo privado, esto es, el sistema de lo corporativo, donde las distintas asociaciones son autónomas del Estado. El corporativismo estatal, donde no se cumple este requisito de autonomía, es un sistema que bloquea el desarrollo de la sociedad civil.

Estado, donde son escenificados bajo un código distinto. La función del Estado no es superar o negar los conflictos de la sociedad civil, sino someterlos a una dinámica institucional que permita controlarlos, para hacerlos compatibles con la unidad social. Precisamente uno de los síntomas de que exista una sociedad civil consolidada es la presencia de una multiplicidad de canales institucionales que permiten procesar los conflictos, sin que se rompa la dinámica cotidiana.

Es cierto que existe una tensión entre democracia y corporativismo, porque mientras la representación de la primera se basa en el individuo, la representación de la segunda se funda en grupos de intereses. Pero esta tensión es parte de la articulación entre sociedad civil y Estado. En una sociedad compleja y plural, el Estado no puede ser una unidad simple y coherente. La cuestión no es plantearse el dilema democracia o corporativismo, sino en establecer cómo estos sistemas de mediación entran en competencia y, al mismo tiempo, se complementan. A diferencia de los tradicionales gremios, el sistema corporativo que se propone en la *Filosofía del derecho* presupone que los individuos ingresan libremente a las organizaciones y, además, que éstas mantienen su autonomía frente al Estado.[162] Sin embargo, Hegel no advierte que para mantener la autonomía de los individuos y de las organizaciones es necesario implementar los procedimientos democráticos tanto en la mediación de la sociedad civil y el Estado, como en la mediación que se establece entre las propias organizaciones que componen la sociedad civil.

Un problema muy parecido se encuentra en la amplia discusión que suscitó el falso dilema entre "democracia representativa" y "democracia participativa". Después de definir a la democracia por los procedimientos electorales de representación, se afirma que éstos no son los medios adecuados para realizar los valores democráticos (con argumentos muy cercanos a los que desarrolla

[162] Hegel propone un corporativismo liberal y no un corporativismo estatal. Sobre la diferencia entre estos dos sistemas véase Schmitter y Lehmbruch, *Neocorporativismo*, Alianza, México, 1992.

Hegel) y, por tanto, se plantea como alternativa una democracia participativa. El error de este razonamiento consiste en que si bien los procesos electorales y la representación basada en el individuo son una condición necesaria de la democracia, éstos no son suficientes para hablar de un sistema democrático. Para que los procedimientos denominados "formales" de la democracia puedan cumplir con la función que tienen asignados, requieren de una amplia participación ciudadana (como advirtió Montesquieu, el principio de la democracia es la virtud ciudadana).

Lo que nos indican las críticas a la llamada democracia liberal ("formal") es que si bien los procesos electorales son distintivos de la democracia, ésta no se agota en ellos, pues la normatividad implícita en el sistema democrático hace referencia a un conjunto de organizaciones que hace posible la participación de los ciudadanos, más allá de los periodos electorales. Es decir, una sociedad civil consolidada es otro de los requisitos del sistema democrático y esta sociedad civil requiere no sólo de corporaciones autónomas respecto del Estado, sino de todo tipo de organizaciones ciudadanas. El autor que percibió el nexo entre democracia y los poderes intermedios de la sociedad civil es Alexis de Tocqueville. De acuerdo con este autor, la democracia antes de ser una forma de gobierno, es un principio general de organización de la sociedad a la que califica como *igualdad de condiciones* y que se caracteriza por tres elementos: desaparición de la jerarquía tradicional, movilidad social y ampliación de una clase media. Desde este punto de vista, las sociedades democráticas contrastan con las sociedades aristocráticas. El problema de las sociedades democráticas es que en ellas existe una tendencia a la centralización del poder político, lo que propicia la destrucción de los poderes intermedios, constituidos por las organizaciones locales y, de esta manera, se genera un aislamiento de los individuos, los cuales pierden los medios para oponerse al poder centralizado.

La tesis de Tocqueville es que la igualdad de condiciones no produce, de manera espontánea, una liberación, sino que, por el contrario, conduce a una nueva forma de dominación. Para contrarrestar los riesgos de la igualdad, inherente a las sociedades

democráticas, es preciso fomentar la fraternidad que hace posible la fundación de todo tipo de organizaciones, las cuales funcionan como una mediación entre el individuo y el Estado, que garantiza la libertad. Tocqueville coincide con Hegel respecto a que las asociaciones de ciudadanos representan un elemento indispensable de la sociedad civil, que permite contrarrestar el poder estatal, al crear las condiciones que hacen posible una amplia participación. Sin embargo, la gran diferencia es que para Tocqueville, en la articulación entre sociedad civil y Estado, es menester conjugar democracia y organizaciones ciudadanas.

> Después de la libertad de obrar solo, la más natural al hombre es la de combinar sus esfuerzos con los de sus semejantes y obrar en común. El derecho de asociación me parece casi tan inalienable por su naturaleza como la libertad individual [...] Pero, de todas las causas que concurren en los Estados Unidos a moderar la violencia de la asociación política, la más poderosa es, quizá, el voto universal. En los países donde el voto está admitido, la mayoría no es nunca dudosa, porque ningún partido podría razonablemente establecerse como representante de los que no han votado. Las asociaciones saben –y todo el mundo lo sabe también– que no representan a la mayoría.[163]

Se debe admitir que los procedimientos de la llamada "democracia formal" son insuficientes para controlar el poder estatal y, además, contrarrestar la tendencia al "privatismo" (aislamiento de los individuos); pero, también se tiene que aceptar que una "democracia participativa", sin la presencia de los procedimientos democráticos denominados "formales", es un engaño. La exigencia de vincular los procedimientos democráticos con la participación ciudadana indica que la tradición liberal debe ser completada o

[163] Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, FCE, México, 1973, pp. 209-211. Para Tocqueville, el antídoto contra los riesgos inherentes a la igualdad y libertad ciudadanas, propias de la democracia, se encuentra en la fraternidad, la cual se manifiesta en la proliferación de asociaciones civiles y políticas.

corregida con los principios de la tradición republicana para describir, de manera adecuada, las democracias modernas y, paralelamente, comprender sus principios normativos. La democracia no sólo está constituida por un conjunto de procedimientos y por un sistema de pesos y contrapesos del poder; su dinámica también presupone una serie de principios normativos que se condensan en la consigna "soberanía popular", la cual exige la participación de los ciudadanos. La manera de hacer posible esta participación es creando no sólo corporaciones autónomas, sino también todo tipo de organizaciones que permitan la formación de los individuos como ciudadanos. Es decir, las organizaciones de ciudadanos no tienen que limitarse a los grupos emanados de las esferas de la producción, sino que pueden basarse en las diferentes actividades y/o problemas de la sociedad civil. La mediación entre la sociedad civil y el Estado no puede plantearse como una relación con una sola dirección, ni de una sola modalidad. Dicha mediación tiene que corresponder a la complejidad de la sociedad civil; complejidad que se contagia a la organización estatal.

Por otra parte, la democratización no sólo se circunscribe a la mediación entre la sociedad civil y el Estado, sino que este proceso tiene que incorporar la estructura y dinámica internas de las organizaciones ciudadanas. Con otras palabras, la democratización posee un eje vertical, que hace referencia a la relación de la sociedad civil y el Estado, así como un eje horizontal, que denota la democratización de las organizaciones que emanan de la sociedad civil. La democracia no sólo debe controlar el poder del Estado, sino también el poder de los grupos de ciudadanos. De lo contrario, éstos tienden a convertirse en gremios cerrados, en mafias dedicadas únicamente a defender los privilegios e intereses de sus miembros.

Al describir a la sociedad civil como una mediación compleja entre lo privado y lo público, Hegel captó el carácter específico de las sociedades modernas (incluso mejor que sus discípulos de diferentes signos ideológicos). Sin embargo, al plantear en su modelo normativo una disyuntiva entre democracia y corporativismo, mues-

tra su rechazo a la descentralización y diferenciación del orden social, propia de la modernidad. Esta misma actitud le conduce a situar al Estado como la cúspide de la estructura social, desde la cual se puede dirigir por completo la dinámica de las relaciones y, por tanto, superar el conflicto. Además, se niega la dimensión trágica de los conflictos sociales y, con ella, la pluralidad. Esta negación le conduce a reducir el conflicto a mera "negatividad", la cual permite el desarrollo de las potencialidades sociales. Dicho en otros términos, el fenómeno del conflicto queda subordinado a un orden histórico, en donde ese fenómeno cumple la función de impulsar el desenvolvimiento de la sociedad y los individuos a un fin predeterminado: la reconciliación. En la dimensión normativa de su teoría, Hegel queda preso en la concepción tradicional de la sociedad, en la cual ésta se considera una totalidad coherente donde existe un centro que da sentido y, que por ende, suprime la contingencia.[164]

Sociedad civil y complejidad

En su teoría política, Hegel busca distanciarse tanto de las concepciones tradicionales del orden social, que ven al individuo como un elemento completamente subordinado a la totalidad, como de las concepciones del iusnaturalismo moderno, aquellas que consideran al orden social como resultado de un acuerdo entre individuos independientes. Gracias a su descripción del desarrollo de las formas de organización, Hegel comprende el individualismo, propio de las sociedades modernas como el producto de una modalidad de socialización, que es, a su vez, el resultado de un largo proceso histórico. Desde su punto de vista, no se trata de situar la prioridad en la libertad individual o en la unidad social, ni de elegir entre libertad negativa y libertad positiva. De lo que se trata es de en-

[164] Desgraciadamente, gran parte de las críticas a la modernidad se encuentran impregnadas de una nostalgia que las lleva a construir utopías, en donde las contradicciones y los riesgos de las sociedades modernas encuentran su solución mediante un retorno a la simplicidad y centralismo de las comunidades tradicionales.

contrar la complementariedad de estos elementos mediante una organización compleja, la que, sin suprimir la tensión entre sus elementos, los mantenga unidos. Las tensiones entre los elementos constituyentes de la sociedad civil propician los conflictos, pero éstos, en vez de diluir el orden social, lo fortalecen, siempre y cuando se enmarquen dentro de un sistema normativo común a todos los participantes (el derecho, entendido en un sentido amplio). Sin embargo, posteriormente se asume que el Estado es un centro en donde desembocan las corrientes generadas por los conflictos sociales, para disolverse en él. Es decir, una vez reconocida la complejidad, surgida del proceso de diferenciación social, se recurre de nuevo a un centro (lo estatal) que hace posible la reconciliación y, con ella, la recuperación de la simplicidad característica de las comunidades tradicionales. Este punto será el blanco de las críticas de Marx.[165]

El significado del concepto de *sociedad civil* en la obra de los clásicos de la tradición marxista se determina en su polémica con la filosofía política hegeliana. Para Marx, la sociedad civil se encuentra constituida por lo que Hegel denomina el *sistema de las necesidades,* esto es, el mercado. Su tesis básica es que la competencia entre los propietarios privados, que se desarrolla en el sistema de las necesidades, es sólo un nivel aparente, en el que se oculta la asimetría que existe realmente en las relaciones de producción. Dicho en otros términos, desde la perspectiva marxista la compresión de la reproducción de la sociedad exige mantener la unidad de este proceso –la unidad de producción, distribución y consumo de los bienes–. Ello nos permite comprender que, en el proceso de reproducción de la sociedad, la producción precede y determina a la distribución, ya que es en la primera donde se genera el valor de las mercancías (el valor de una mercancía está determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción). El precio de la mercancía puede variar debido a la

[165] Cabe advertir, sin embargo, que la crítica de Marx a la filosofía del derecho es injusta, porque inicia en el tema del Estado y hace a un lado toda la argumentación que le precede.

relación entre la oferta y la demanda, pero el valor, aquello que determina precisamente el punto de equilibrio entre la oferta y la demanda, se define en la *producción*. Lo que se desprende de esto para el problema que aquí nos ocupa, consiste en destacar que detrás de la competencia mercantil entre los propietarios privados que se reconocen recíprocamente como personas, es decir, como individuos iguales ante la ley, se encuentra una relación de dominio entre los propietarios de los medios de producción y aquellos que sólo poseen su trabajo.

Marx sostiene que la competencia entre propietarios privados es sólo una fachada que oculta una lucha de clases, las cuales se determinan por los lugares y las funciones que ocupan los individuos en el proceso de producción. De acuerdo con esto, el conflicto que caracteriza a la sociedad civil trasciende la apariencia que genera la distribución mercantil, ya que extiende sus raíces a la producción, en donde se genera un conflicto que supera el marco legal sustentado por el Estado. Lejos de ser el Estado una instancia capaz de regular y superar los conflictos sociales, es un instrumento más de la lucha entre las clases, utilizado por aquellas que ocupan un lugar privilegiado para mantener su dominio.

> Por tanto, la necesidad natural, las cualidades esenciales humanas –por extrañas que puedan parecer las unas a las otras– así como los intereses, son los que mantienen la cohesión de la sociedad burguesa (civil) y no la vida política. No es, pues, el Estado el que mantiene en cohesión a los átomos de la sociedad burguesa, sino el que sean esto, átomos, solamente en la representación en el cielo de su imaginación y, en la realidad, sean en cambio enormemente distintos de los átomos, es decir, no son egoístas divinos, sino hombres egoístas. Solamente la superstición política puede imaginarse todavía en nuestros días que la vida burguesa debe ser mantenida por el Estado, cuando en realidad ocurre al revés, que es el Estado quien se halla mantenido por la vida burguesa.[166]

[166]Marx y Engels, *La sagrada familia*, Grijalbo, México, 1967, p. 187.

Es preciso señalar que Marx utiliza el término *sociedad civil* en dos sentidos diferentes, aunque estrechamente relacionados. En primer lugar, *sociedad civil* denota las relaciones de producción, entendidas como el sistema que determina la estructura y la dinámica del orden social. En segundo lugar, dicho término se identifica con el significado literal que se nsa en el idioma alemán para designar este ámbito social, esto es, *sociedad burguesa* (*bürgerliche Gesellschaft*). De acuerdo con este segundo sentido, la sociedad civil, como instancia diferenciada del Estado, es una característica de las sociedades capitalistas que las distingue tanto de las sociedades precapitalistas como de las poscapitalistas.

Para entender la manera en que estos dos sentidos del término *sociedad civil* se vinculan, es preciso tener presentes algunos de los supuestos que sostienen la filosofía de la historia marxista. Para Marx la sociedad civil es el resultado de las luchas de emancipación de la burguesía contra el Estado Absolutista. La tesis es que la burguesía desarrolla su poder –en primer lugar como poder económico– en la sociedad civil, para después asaltar y conquistar el poder político, centralizado en el Estado (las *revoluciones burguesas*). El poder económico de la burguesía le permite desarrollar una forma de dominación que tiene la ventaja, en relación con las formas tradicionales de dominio, de no presentarse como tal. La *apariencia* del intercambio mercantil entre personas iguales oculta una modalidad de dominio sustentada en la propiedad privada de los medios de distribución. El dominio personal, propio de las sociedades tradicionales, es desplazado por un dominio impersonal. El control de los medios de producción que adquiere la burguesía le permite someter el Estado a sus intereses; este último se convierte en un simple instrumento de la clase dominante. La conclusión a la qne accede esta línea de argumentación consiste en afirmar que, si la burguesía ha logrado utilizar al Estado como un arma defensiva del orden existente y, con él, de su dominio, entonces la supresión de la asimetría del poder económico (la socialización de los medios de producción) no sólo permitiría superar el dominio

de la burguesía sobre el proletariado, sino también el dominio del Estado sobre la sociedad civil. Ello significa que la sociedad civil recuperaría su capacidad de autogobernarse.

¿Qué tipo de organización política emanaría en la sociedad comunista? ¿Cómo debe entenderse la tesis de que el Estado, conquistado por el proletariado, puede servir como instrumento no sólo para suprimir la división clasista de la sociedad, sino también la dualidad sociedad civil-Estado? La verdad es que, a pesar de la enorme cantidad de bibliografía que generó la tradición teórica marxista sobre este tema, nunca se pudo ofrecer una respuesta clara y realista a estas cuestiones. En la propia obra de Marx no existe una indicación clara sobre esta problemática. Parece que en ella predomina el presupuesto de que, en la sociedad capitalista, el poder económico adquiere una prioridad, con lo que el Estado y el poder político en general aparecen como elementos de la *supraestructura*, esto es, meros reflejos de la base económica. La idea es que, al suprimir la asimetría existente entre propietarios del capital y propietarios únicamente de su fuerza de trabajo, se crean las bases de una sociedad donde se suprime toda forma de dominación. El plantear que la asimetría económica es el origen de todos los conflictos sociales conduce a perder de vista la especificidad de lo político y, con ello, a carecer de una teoría del Estado adecuada a la complejidad de este sistema institucional. Por otra parte, el presupuesto de la prioridad de la base económica implica mantener una visión centralista del orden social, parecida a la teoría hegeliana. Se pone de cabeza a Hegel, pues, mientras este sitúa el centro en el Estado, el marxismo lo sitúa en las relaciones de producción que configuran a la sociedad civil.

Con independencia de lo problemático que resulta la teoría marxista de lo político, es importante rescatar su aportación a una definición de la sociedad civil, la cual estriba en hacer patente que la sociedad civil no sólo está constituida por ciudadanos, sino que éstos conforman *clases*, que trascienden la libertad de los individuos (si la noción de *ciudadanía* implica igualdad, la de *clase* presupone desigualdad). Entre las clases se establece una relación

antagónica que se extiende al conflicto político. Cualquier descripción de la sociedad civil que no tome en cuenta esta aportación resulta muy poco plausible. La sociedad civil no sólo se compone de organizaciones creadas voluntariamente, sino también por una estratificación ajena al consentimiento de los ciudadanos y que representa una de las fuentes esenciales del conflicto. Sin embargo, en contra de Marx, es menester tener presente que el conflicto político es irreductible a las luchas surgidas en el proceso de producción y distribución de las mercancías. El conflicto político tiene una base más amplia y, además, sin dejar de reconocer que la distribución de la riqueza social es una de las causas más importantes del conflicto, se requiere no perder de vista que el conflicto económico, al adentrarse en el sistema político, debido al incremento de su intensidad y al cuestionamiento del consensus iuris, adquiere la dinámica propia de este último sistema.

Dentro de la tradición marxista, es Gramsci quien propone una noción más amplia que la del propio Marx. Precisamente, su intención de comprender la complejidad propia del conflicto político en las sociedades modernas lo conduce a rescatar parte de la riqueza de la herencia hegeliana.[167] Mientras en Marx la sociedad civil coincide con la *base material* (el sistema económico), en Gramsci la sociedad civil es una parte de la denominada *superestructura,* que se encuentra constituida por el conjunto de *aparatos hegemónicos*, en los que está en juego la construcción del consenso social. Los autores clásicos del marxismo sólo utilizan la distinción entre *base material* y *supraestructura*; ahora, este autor agrega una subdivisión de esta última, la diferenciación entre *sociedad civil* y *Estado.* Mientras la primera diferenciación corresponde a la distinción entre lo económico y lo político, la diferenciación entre *sociedad civil* y *Estado,* que propone Gramsci, remite a la distinción entre el aspecto del consenso y el aspecto de la fuerza de los conflictos que se desarrollan en el sistema político.

[167] Sobre el concepto de sociedad civil en Gramsci, véase Norberto Bobbio, "Gramsci y la concepción de la sociedad civil", en varios autores, *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, Grijalbo, Barcelona, 1976.

Con su propuesta, Gramsci busca rescatar la especificidad de lo político. Para él, la lucha de clases no puede reducirse a un enfrentamiento de intereses económicos opuestos, sino que en el conflicto político presupone una dimensión cultural más amplia. Precisamente, que en la sociedad civil se escenifica el antagonismo de los distintos grupos que participan en la dinámica del orden social. A pesar de este intento de ampliar el aparato conceptual con el fin de entender los distintos aspectos del conflicto, prevalece una visión reduccionista que impide comprender la complejidad inherente a la lucha política. Prueba de ello es la siguiente afirmación sobre el papel que juega el derecho: "El derecho no expresa a toda la sociedad, sino a la clase dirigente, que impone a toda la sociedad las normas de conducta más ligadas a su razón de ser y a su desarrollo." Considerar al derecho únicamente como la manifestación del ser de la clase dominante es ignorar la complejidad propia del desarrollo del conflicto político y su expresión en el sistema jurídico (el derecho es, en gran parte, política coagulada); se trata de una tesis que mantiene el dogma marxista de que la ideología dominante sólo es una manifestación de los intereses de la clase dominante.

En efecto, en el contenido particular de un orden jurídico concreto se expresan los intereses de la clase dominante, pero es mucho más que eso. La pretensión de validez universal implícita en las normas jurídicas hace posible que éstas sean utilizadas también por los diferentes grupos subordinados y/o excluidos del orden social. Basta con analizar empíricamente la historia de los movimientos sociales, para ver cómo el proletariado, las mujeres, así como distintos grupos minoritarios, apelan al derecho para sustentar sus demandas. El desenvolvimiento de las luchas sociales lleva a que el derecho trascienda los intereses de los grupos dominantes, para convertirse en un nivel normativo –compartido por los miembros de la sociedad– en el que se sostiene la sociedad civil. Ningún grupo o clase puede mantener, a largo plazo, un control sobre las normas sociales y los consensos que éstas expresan. El derecho, entendido como el marco de la sociedad civil, hace

patente tanto la unidad del orden social, como la pluralidad interna de éste. Precisamente, la tensión insuperable entre la pretensión de validez universal y los distintos intereses particulares, se puede utilizar como guía para adentrase en el estudio del desarrollo de los conflictos políticos.

Otra prueba de la perspectiva reducida que ofrece la teoría de Gramsci es el excluir al mercado de la sociedad civil, haciendo a un lado el hecho de que ese mecanismo de distribución es, al mismo tiempo, un elemento indispensable del proceso de integración social y un elemento que define en gran parte la forma que adquiere la mediación entre lo privado y lo público. El situar al mercado como una instancia externa a la sociedad civil es no ver un fenómeno propio de las sociedades modernas, como lo advirtió Hegel, es decir, el proceso de individuación que se expande con las sociedades mercantiles. El individualismo, característico de las sociedades modernas, tiene dos aspectos inseparables. Por una parte, implica destacar o acentuar las diferencias y, por otra, presupone el establecer una igualdad formal entre los distintos individuos y grupos, lo que se logra mediante su reconocimiento como personas (la diferenciación entre la identidad jurídica y el resto de los contenidos que conforman la pluralidad social). Este reconocimiento, como hemos destacado varias veces a lo largo de este trabajo, constituye un aspecto determinante en la historia de los conflictos políticos.

La crítica al marxismo y, en especial a Gramsci, que se ha esbozado, no cuestiona la utilidad de hacer distinciones teóricas para acercarnos a la complejidad real; lo que se pone en tela de juicio es convertir estas distinciones en dualidades, al perder la mediación que existe entre los elementos distinguidos. Es decir, la disputa no gira en torno al problema de si debemos situar el mercado dentro o fuera de la sociedad civil; la discusión debe centrarse en las propuestas sobre la manera en que la constelación de intereses, inherente al mercado, ejerce una influencia en el conflicto político y éste a su vez repercute en la dinámica mercantil. Es indudable que en las sociedades modernas se da un proceso de diferenciación entre los distintos subsistemas sociales, pero, al

mismo tiempo, se mantiene una interrelación entre ellos, sin que se suprima la especificidad de cada uno. Como Hegel advirtió, no se puede comprender el desarrollo de la sociedad civil si se le desliga del mercado. Éste disuelve los vínculos personales, propios del ámbito privado, y, con ello, se convierte en una condición necesaria para la expansión del reconocimiento de los ciudadanos como personas (sujetos de derechos y deberes) que caracteriza a la esfera pública de las sociedades modernas.

En contra de la tradición marxista, se requiere destacar que el mercado no sólo es una fuente de la estratificación social (la constitución de distintas clases sociales), sino también un elemento que ha jugado un papel liberador en la historia. El desarrollo del mercado disuelve los privilegios y las jerarquías tradicionales, lo que hace posible que los miembros de la sociedad se reconozcan como personas iguales. Sobre la base de los presupuestos de la teoría marxista, sus representantes han visto en esa igualdad jurídica sólo una apariencia que oculta la verdadera dimensión de la dominación y, de esta manera, pasan por alto que esa igualdad formal ha sido un instrumento esencial en la lucha de los grupos subordinados que buscan una mayor igualdad en todos los campos de la vida social. No se trata de aceptar las apologías del mercado, en las que se presenta a éste como un factor de equilibrio entre los grupos que intervienen en el proceso de reproducción estatal. Tanto Adam Smith, como Hegel, subrayaron que para hacer efectiva la función liberadora del mercado es indispensable crear, mediante la práctica política, mecanismos de control de las asimetrías que se producen en la dinámica espontánea del mercado. De lo que se trata es de hacer un balance de la contribución que realiza el mercado en la mediación entre lo público y lo privado; mediación que convierte al mercado en uno de los elementos integrantes de la sociedad civil.

Durante un largo periodo, el concepto de sociedad civil casi desapareció por completo en los debates y teorías políticos; sin embargo, en los últimos años, se ha vuelto a recurrir con frecuencia a este concepto, hasta el grado de que hoy podemos hablar de un uso inflacionario de él. El actual auge de la noción de *sociedad*

civil denota una importante transformación en la estructura política de las sociedades contemporáneas. A principios del siglo XX parecía que la ampliación del Estado era el camino para llegar a controlar los problemas sociales. La expansión del aparato estatal reforzaba, a su vez, la idea de que este último representa el centro del orden institucional desde el que se puede controlar, de manera efectiva, todos los ámbitos sociales. Si en algunos círculos se asumió la ampliación de la esfera estatal con esperanza, en otros se percibió como una amenaza para la libertad individual; esta última percepción fue apoyada por la traumática experiencia del totalitarismo.

Pero, al aproximarnos al final de este siglo, tanto las esperanzas de unos como los temores de otros, se han visto privados de su base empírica. El siglo XX, en contra de la tendencia que prevalecía en sus inicios, no ha traído el predominio del Estado, sino la hegemonía de dinámica mercantil. La omnipresencia del Estado no significa su omnipotencia; por el contrario, se ha hecho patente que el incremento de la intervención estatal en la vida social, más que responder a una política coherente de planificación y control, es una reacción, defensiva y dispersa, frente a las exigencias de un entorno complejo, que supera las posibilidades del control estatal. En especial dos acontecimientos han mostrado claramente los límites del poder estatal: el derrumbe de los regímenes comunistas y la crisis del llamado *Estado de Bienestar*.

Aunque resulta exagerado decir que la "época de la estatalidad toca ahora a su fin", es imposible seguir considerando al Estado como un centro donde confluyen todas las relaciones de poder. El Estado ya no es más ese Leviatán que se sitúa encima de la sociedad para imponer sus condiciones. De hecho, la complejidad de las sociedades modernas ha generado una serie de riesgos globales (como el deterioro del medio ambiente), ante los cuales ya no es posible confiar sólo en la iniciativa del Estado-nación. Al mismo tiempo, la tendencia al privatismo ha hecho difícil crear las organizaciones capaces de cubrir el déficit del poder estatal ante el reto de enfrentar dichos riesgos.

En este contexto histórico, la noción de sociedad civil vuelve a ser un elemento importante del discurso político, ante el que se definen las distintas posiciones políticas. Sin embargo, en el actual renacimiento del uso del concepto de *sociedad civil* ha predominado la simplificación de dicho concepto, lo que conduce a interminables disputas sobre si la sociedad civil es parte o no del sistema político, de si es un ámbito privado o público, de si en ella predomina el individualismo o bien es una reacción ante ese fenómeno, etcétera. Para los representantes del llamado "neoliberalismo", la sociedad civil se identifica con el mercado (lo curioso de este neoliberalismo es que parece olvidar algunos presupuestos esenciales de la tradición teórica del liberalismo). Para otros autores, en especial aquellos que se denominan "posmarxistas", pero que mantienen de una manera u otra un nexo con la tradición marxista, la sociedad civil es un tercer sector situado entre el mercado y el Estado. Dentro de este grupo destacan los esfuerzos teóricos por definir la noción de sociedad civil de Habermas y, muy cercanos a él, de Jean Cohen y Andrew Arato. El primero afirma:

> Pues lo que hoy recibe el nombre de *sociedad civil*, a diferencia de lo que todavía sucede en Marx y en el marxismo, ya no incluye la economía regida a través de mercados de trabajo, de capital y de bienes, constituida en términos de derecho privado [...] La sociedad civil se compone de esas asociaciones, organizaciones y movimientos, surgidos de forma más o menos espontánea, que recogen la resonancia que las constelaciones de problemas de la sociedad encuentran en los ámbitos de la vida privada, la condensan y elevándole, por así decir, el volumen o voz, la transmiten al espacio de la opinión pública-política. *El núcleo de la sociedad civil lo constituye una trama asociativa que institucionaliza los discursos solucionadores de problemas, concernientes a cuestiones de interés general, en el marco de espacios públicos más o menos organizados.*[168]

[168] Habermas, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998, p. 447. Cursivas del autor.

Por su parte, los segundos sostienen:

> En el grado en que los actores entienden y coinciden mutuamente en su situación comparten una tradición cultural. En la medida en que coordinan su acción a través de normas reconocidas intersubjetivamente, actúan como miembros de un grupo social solidario. En la medida en que los individuos crecen dentro de una tradición cultural y participan en la vida de grupo evalúan orientaciones, adquieren competencias de acción generalizadas y desarrollan identidades individuales y sociales. La reproducción de ambas dimensiones del mundo de la vida implica procesos comunicativos de transmisión cultural, de integración social y de socialización. *Pero –y este es el aspecto más importante para nosotros– la diferenciación estructural del mundo de la vida (que es un aspecto del proceso de modernización) se da a través del surgimiento de instituciones especializadas en la reproducción de tradiciones, solidaridades e identidades. Esta dimensión institucional del mundo de la vida es la que mejor corresponde con nuestro concepto de sociedad civil.*[169]

El tratar de reducir la sociedad civil a las instituciones encargadas de la reproducción comunicativa del "mundo de la vida" (el saber implícito dentro de una tradición cultural), impide entender los diferentes aspectos que se conjugan en la sociedad civil. Coincido con estos autores respecto a que la tesis "neoliberal" de que la sociedad civil coincide con el mercado es una mutilación de la dimensión política de la sociedad civil; mutilación que tiene repercusiones negativas en la práctica y la teoría políticas. Sin embargo, la sociedad civil es mucho más que el conjunto de asociaciones creadas voluntariamente por los ciudadanos para hacer

[169]Cohen y Arato, "La sociedad civil y la teoría social", publicado en A.J. Olvera, *La sociedad civil. De la teoría a la realidad*, El Colegio de México, México, 1999, pp. 86-87. Cursivas del autor. Sobre esto consúltese también Arato y Cohen, *Civil Society and Political Theory*, The MIT Press, Canbridge, Massachusetts, 1992.

públicos los problemas sociales e influir sobre el Estado. En términos habermasianos, se puede decir que la sociedad civil no sólo está constituida por la integración comunicativa sino que también forma parte de ella la integración sistémica. De hecho, como he tratado de destacar en otro trabajo,[170] la diferenciación entre estos dos tipos de integración se encuentra en un nivel mayor de abstracción que la distinción entre Estado y sociedad civil. A partir de la crítica que realiza el propio Habermas a la teoría de sistemas, en la que se niega que cada subsistema social pueda ser considerado como una realidad ajena por completo a las demás, se puede sostener que no es posible considerar a la sociedad civil como el reino de la inmaculada racionalidad comunicativa.

Cohen y Arato han reconocido que no es posible identificar la sociedad civil con la integración social sustentada en el mundo de la vida que comparten los individuos en un proceso comunicativo. Su tesis es que la distinción entre mundo de la vida y sistema establece una "utopía de la sociedad civil", que puede servir como criterio normativo. Con ello se introduce una importante matización de su tesis original; pero, de todas maneras, se mantiene el problema de adquirir los conceptos adecuados para describir la realidad de la sociedad civil. Por otra parte, al relacionar el mundo de la vida con el criterio normativo de la sociedad civil, se introduce un viejo presupuesto que es preciso cuestionar. De acuerdo con este presupuesto, el sistema mercantil sólo es un elemento que amenaza las relaciones comunicativas que necesita la integración comunicativa. El medio dinero sería, según esto, únicamente una amenaza a la comunicación que requiere el proceso de integración social.

Frente a este presupuesto es necesario advertir tres cosas: en primer lugar, que los disidentes de los regímenes socialistas, cuando apelaban a la sociedad civil como una consigna ante el Estado totalitario, no sólo pensaban en las asociaciones voluntarias de ciudadanos y los procesos comunicativos que entre ellas se establecen, sino, al mismo tiempo, les guste o no a los intelectuales de

[170] Enrique Serrano, *Legitimación y dominación*, UAM, Anthropos, Barcelona, 1995.

los países occidentales, se pensaba en el mercado como un medio de integración que genera las condiciones de la libertad individual (la posibilidad de elegir entre diferentes ofertas). En segundo lugar, la ausencia de una sociedad civil fuerte que caracteriza a los denominados países en desarrollo no se debe a la acción del mercado; por el contrario, la ausencia de una sociedad civil consistente es consecuencia de que una clase o casta política siga utilizando el poder estatal para subordinar el mercado a sus intereses particulares. En tercer lugar, quizá como el punto más importante para cuestionar las concepciones de la sociedad que excluyen al mercado de la sociedad civil, cabe observar que en la actualidad el proceso de globalización, que sin duda se encuentra encabezado por el mercado, ha hecho posible la aparición de un germen de sociedad civil internacional (pienso en las distintas organizaciones que rebasan las fronteras nacionales para enfrentar un problema particular –los derechos humanos, el medio ambiente, etcétera–). El mercado no sólo es una amenaza para los procesos comunicativos, también es un factor que ha creado la posibilidad de intensificación de la comunicación, cuantitativa y cualitativamente, al superar las fronteras nacionales.

Ante esta serie de fenómenos, me parece que en la actualidad es preciso recuperar la complejidad que tiene el concepto de sociedad civil que se encuentra en la teoría de Hegel. Para lograr esto, indudablemente, es necesario desligar su descripción de la sociedad civil de su concepción normativa, caracterizada por una visión estatalista y centralista del orden social (cosa que el marxismo ha criticado acertadamente, a pesar de que él mismo vuelve a caer en una perspectiva centralista). Se trata de rescatar la descripción de la sociedad civil como una esfera social que no puede ser reducida a un solo principio organizativo. Sólo por este camino se logra comprender que la sociedad civil representa un ámbito descentrado de intersección de los subsistemas políticos. El dato básico de la sociedad civil es la pluralidad conflictiva; conflicto que surge no sólo de la diversidad de intereses de los individuos y las clases que la componen, sino también de la tensión que se pro-

duce en la interrelación de los distintos principios de integración y subsistemas que constituyen a la sociedad civil.[7]

Aunque en la noción de *sociedad civil*, como en todos los conceptos políticos, siempre confluirá una dimensión descriptiva y una normativa, la concepción descentralizada y pluralista que aquí se propone nos evita caer en las idealizaciones simples, tan extendidas en las teorías actuales de la sociedad civil. Si bien es cierto que la sociedad civil trasciende a lo estatal y a la economía de mercado, no se le puede considerar un ámbito ajeno a estas instancias que componen el orden social. En el conjunto de asociaciones ciudadanas que se encuentran en la sociedad civil se manifiestan las tensiones que se producen en la intersección de los subsistemas sociales y sus diferentes códigos. El carácter alternativo de la sociedad civil reside, no en ser un subsistema distinto de los otros, sino en su función de mediación. La sociedad civil en tanto efecto de la alta complejidad de las sociedades modernas, es una realidad fragmentada, dispersa, plural y conflictiva. Por ello, nadie puede pretender representarla o hablar en su nombre. Trasladar la soberanía a la sociedad civil, como exige la organización democrática del poder, implica que ningún sujeto o institución pueda apropiarse de ese poder soberano, porque éste se ha diluido en la red de relaciones de poder que conforman la unidad social.

[7] Una tesis muy parecida a ésta la he encontrado en el trabajo de Michael Walzer, "The Idea of Civil Society" (Dissent, 1991) publicado en la recopilación alemana de sus trabajos: *Zivile Gesellschaft und amerikanishe Demokratie*, Fischer, Frankfurt a.M., 1996.

CAPÍTULO 6

EL CONFLICTO DEMOCRÁTICO

Precisamente, conflictos son sistemas sociales altamente integrados, con acciones casi obligadas (zwangshaften).

NIKLAS LUHMAN

EN LA DEMOCRACIA, la enemistad no desaparece, pero ésta se encuentra enmarcada en un sistema jurídico e institucional que hace posible restringir la violencia y, de esta manera, garantizar la integridad física y moral de los contrincantes, así como la estabilidad del orden social que éstos comparten. La dinámica democrática, en la medida que exige que el enemigo político sea reconocido como un enemigo justo, se sustenta en la aceptación práctica del conflicto. Desde este punto de vista, la consolidación de la organización democrática del poder representa la culminación de la presunta historia política de la humanidad, que se ha construido a partir del criterio de distinción de la política propuesto en este trabajo. A diferencia de las filosofías tradicionales de la historia, en esta narración no se piensa en una reconciliación ni en una organización del orden civil inmune a los efectos de la temporalidad, ya que en ella se asume que lo trágico, esto es, la pugna de intereses y de distintas concepciones del bien, es un dato insuperable del mundo humano.

La secularización y diferenciación de las sociedades modernas tiene como efecto que ya no se pueda recurrir a una instancia ajena a la dinámica política para legitimar el poder. De esta manera, el consenso de los ciudadanos se convierte en el único principio de legitimación que posee una aceptación generalizada. Sin embargo, lejos de que esto propicie un acuerdo básico sobre la forma que debe adquirir el orden civil, desplaza la polémica al tema de la definición de la democracia. Si bien la democracia no presupone un modelo concreto de orden civil, el riesgo que encierra la

indeterminación de la forma de la democracia consiste en que cada grupo la identifique con su noción particular de bien, lo que, a su vez, propicia el resurgimiento de la enemistad absoluta. La proliferación de adjetivos y modelos de la democracia se explica, en gran parte, por esa tendencia a identificar la democracia con las diferentes nociones de bien. Ante esta situación y admitiendo que no existe una esencia de la democracia, lo que se requiere es establecer las condiciones mínimas que debe adquirir un orden civil para ser calificado como democrático. Éste es el sentido de la defensa desencantada de la democracia. Defensa que se realiza, no ante sus enemigos, ya que en la actualidad son pocos lo que asumen abiertamente una posición antidemocrática, sino contra aquellos que la idealizan.

La defensa desencantada de la democracia

En las primeras décadas del siglo XX, cuando la democracia era cuestionada desde diferentes posiciones políticas y teóricas, Weber, Schumpeter y Kelsen, entre otros, desarrollan una defensa desencantada de la democracia. En ella, se busca caracterizar a la democracia mediante la descripción de su sistema institucional y sus procedimientos. El sentido de esta estrategia no es negar que la democracia sea ajena a los valores, sino en reconocer que la organización democrática del poder político es una respuesta a la pluralidad humana y a su politeísmo de valores. Es decir, se asume que la democracia no implica la realización de un bien absoluto, sino la escenificación pública de los conflictos propiciados por esa pluralidad. Uno de los primeros representantes de esta posición teórica es Max Weber, quien expone una defensa de la democracia con base en una argumentación que podemos calificar de utilitarista, ya que no se trata de apelar, en primer lugar, a los valores de la democracia, sino al efecto que ésta tiene sobre la capacidad de realización o eficiencia del orden civil. Su tesis, sustentada en la experiencia de la Primera Guerra Mundial, consiste en destacar que el Estado democrático adquiere un mayor poder que otras formas de organización estatal, y que ese poder es lo que

requiere Alemania para "poner en práctica no sólo la paz, sino también la reconstrucción con sus solas fuerzas".[172]

La posición weberiana consiste en afirmar que un Estado autoritario, como el régimen personalista de Guillermo II, puede lograr una estabilidad momentánea y/o movilizar al pueblo para alcanzar una meta a corto plazo (recordemos los inicios de la *Gran Guerra*). Sin embargo, a mediano y a largo plazo, la democracia resulta ser más eficaz (ahora recordemos el desenlace de esa guerra). La explicación de este fenómeno, que es al mismo tiempo su justificación de la democracia, es destacar que la eficacia del Estado en la realización de sus metas se basa en un amplio cuadro administrativo burocrático, el cual se caracteriza, entre otras cosas, por una clara división y delimitación de sus funciones, así como por su capacitación y profesionalización. Esta burocracia es la que hace posible el desarrollo de una racionalidad con arreglo a fines que genera esa eficacia. Sin embargo, para que esta maquinaria burocrática funcione de manera adecuada, se requiere de un líder que tenga la capacidad de definir los fines en las cambiantes circunstancias y logre captar el apoyo popular que le permita movilizar las fuerzas necesarias para alcanzar esos fines. El éxito de la democracia depende, según esto, de que se logre establecer un equilibrio entre su aparato burocrático y el liderazgo político que rompa las inercias inevitables de ese aparato.[173] Desde esta perspectiva,

[172] Max Weber, "La nueva Alemania", en *Escritos políticos*, vol. II, Folios, México, 1982, p. 296. Sobre la concepción weberiana de la democracia consúltese W. Mommsen, "Acerca del concepto de «Democracia plebiscitaria del líder»", en *Max Weber: Sociedad política e historia*, Alfa, Argentina, 1981. Sternberger, "Max Weber y la democracia", en *Dominación y acuerdo*, Gedisa, Barcelona, 1992. Ello no quiere decir que la justificación de la democracia en la teoría weberiana se reduzca a una posición que podemos llamar *utilitarista* o *consecuencialista*.

[173] Recordemos que, para Weber, la política remite siempre a la capacidad de dirección, lo que presupone la facultad de definir los fines. "¿Qué entendemos por política? El concepto es extraordinariamente amplio y abarca cualquier género de actividad directiva y autónoma [...] Naturalmente, no es este amplísimo concepto el que servirá de base a nuestras consideraciones en la tarde de hoy. Por política entenderemos la dirección, o la influencia sobre la dirección, de una asociación política, es decir, en nuestro tiempo, de un Estado." Max Weber, "La política como vocación", en *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1981, p. 82.

el parlamento es la institución central de la democracia, ya que permite formar y seleccionar los líderes políticos, capaces de controlar y dirigir el aparato burocrático estatal, sin los obstáculos ligados a las jerarquías y vínculos patrimonialistas tradicionales.

> Lo decisivo es, sin embargo, que para el caudillaje político sólo están preparadas en todo caso las personas que han sido seleccionadas en la lucha política, porque toda política es, por esencia misma, lucha. Y esto, quiérase o no, lo asegura globalmente mejor el tan vituperado *oficio de demagogo* que la sala del archivo, la cual, por su parte, brinda una preparación infinitamente mejor, indudablemente, en relación con la administración objetiva [...] Democratización y demagogia van juntas.[174]

Para Weber otra de las razones del éxito de la democracia se debe a que los miembros del parlamento y, a veces, directamente el titular del poder ejecutivo son elegidos mediante el voto popular, lo que garantiza una conexión entre el liderazgo político y los ciudadanos. Recordemos que la legitimidad significa, en el caso de la teoría weberiana, la creencia en la validez del orden civil. Dicha creencia refuerza la estabilidad y la capacidad de realización del sistema político, porque le permite contar con la adhesión de sus miembros más allá de sus intereses de corto plazo. Por otra parte, la legitimación mediante los procesos electorales permite articular las demandas populares e incorporarlas en el complejo proceso de definición de los fines colectivos.

> La importancia de la democratización activa de las masas está en que el jefe político ya no es proclamado candidato en

[174] Max Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1983, p. 1108. "Porque no un parlamento perorante, sino sólo un parlamento activo, puede constituir un terreno adecuado para que crezcan y asciendan en él, por vía de selección, cualidades no sólo demagógicas, sino cualidades auténticamente políticas de jefe. Y un parlamento activo es aquel que, colaborando, controla de modo ininterrumpido la administración." "Parlamento y gobierno", en *Escritos políticos*, p. 105.

virtud del reconocimiento de sus méritos en el círculo de una capa de *honoratiores*, sino que consigue la confianza y la fe de las mismas masas y, su poder, en consecuencia, con medios de la demagogia de masas. Por su carácter, esto representa un cambio *cesarístico* en la selección de los jefes. Y, efectivamente, toda la democracia tiende a ello. El medio específicamente cesarístico es el plebiscito.[175]

Weber reconoce que los procesos electorales, como mecanismos institucionales para seleccionar al líder y garantizar una lealtad popular, representan una de las causas principales de los riesgos inherentes a la dinámica democrática. Para él, uno de los mayores peligros de la democracia consiste en que, a través de las elecciones, lleguen a predominar los elementos emocionales en la configuración de las políticas estatales.

> La "masa" como tal (cualesquiera que sean en un caso particular las capas sociales que la forman) sólo "piensa hasta pasado mañana". Porque se halla siempre expuesta, como la experiencia lo enseña continuamente, a la influencia momentánea puramente emocional e irracional...[176]

Desde el momento que Weber deja de pensar la democracia como la encarnación de una escala de valores universal, para describirla y justificarla por su eficiencia, asume que ella, lejos de implicar una reconciliación, presupone la institucionalización del conflicto. De esta manera acepta, al mismo tiempo, que esta forma de organización del poder político es inseparable de un conjunto de riesgos.

Aunque la descripción de la democracia que realiza Weber nos permite aproximarnos al nivel empírico, al hacer a un lado el nivel normativo, deja sin determinar un aspecto central de la realidad

[175] Max Weber, *Economía y sociedad*, p. 1109. Por eso, Mommsen denomina a la noción weberiana de la democracia: *Democracia plebiscitaria de líder*.

[176] Max Weber, *Economía y sociedad*, p. 1117.

democrática. Con ello, la disputa en torno a la definición de la democracia lejos de superarse, se incrementa. Por ejemplo, Carl Schmitt, retomando gran parte de las premisas weberianas, desarrolló una crítica a la *democracia liberal*, a la que considera como un sistema *parlamentario burgués* y no una democracia en sentido estricto. El problema de ese sistema, según él, consiste en que deja sin resolver el problema de la soberanía estatal. Ello abre el camino para que una pluralidad de poderes sociales traten de neutralizar lo político, mediante una dominación económica donde el conflicto estrictamente político se disuelva en mera competencia mercantil. La pretensión de neutralizar lo político y el pluralismo liberal anulan, desde su punto de vista, la capacidad de la unidad política de tomar decisiones ante las situaciones excepcionales que continuamente enfrenta.[177] En contraste con la posición de Weber, para Schmitt la democracia liberal es una forma ineficaz de ejercer el poder. Independientemente de la posición que se tome, el percibir que estas dos tesis antagónicas tienen una base empírica nos indica que la defensa de la democracia no puede sustentarse sólo en función de la eficacia.

En oposición al liberalismo, Schmitt apela a una supuesta democracia auténtica, la cual no tendría nada que ver con la democracia representativa, sino con un presidencialismo autoritario, legitimado por aclamación popular. La estrategia argumentativa de calificar como democrática su propuesta de implantar una dictadura del poder ejecutivo hace patente la tendencia, muy extendida en el siglo XX, de utilizar el prestigio del concepto de democracia para justificar las más diversas formas de organización del poder. También desde una posición opuesta a la de Schmitt, se realiza una crítica a la llamada democracia *liberal*, en nombre del

[177] Recordemos que, para Weber, la política remite siempre a la capacidad de dirección, lo que presupone la facultad de definir los fines: "¿Qué entendemos por política? El concepto es extraordinariamente amplio y abarca cualquier género de actividad directiva y autónoma [...] Naturalmente, no es este amplísimo concepto el que servirá de base a nuestras consideraciones en la tarde de hoy. Por política entenderemos la dirección, o la influencia sobre la dirección, de una asociación política, es decir, en nuestro tiempo, de un Estado." Max Weber, "La política como vocación", en *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1981, p. 82.

ideal de una democracia verdadera, que solo podría realizarse en una sociedad socialista.

Precisamente, cuando arrecian los ataques a los sistemas democráticos existentes –provenientes de los extremos opuestos del espectro político–, en nombre de una hipotética democracia que si permitiese realizar el principio de la soberanía popular, Schumpeter retoma la defensa desencantada de la democracia. Este autor sustenta su argumento en la siguiente definición: "Método democrático es aquel sistema institucional para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo."[178] Esta definición contrasta con lo que él denomina *teoría clásica de la democracia*, en donde se describe este sistema político utilizando términos como *Bien común* o *Voluntad del pueblo*, los cuales, según su opinión, son simples ficciones que impiden acercarse a un entendimiento sobre qué es, realmente, la democracia. Schumpeter advierte que no existe un Bien común, puesto que el pueblo es una realidad plural, desgarrada y conflictiva. Incluso llega a reconocer que, quizá en un nivel abstracto elevado, se podría llegar a un consenso amplio sobre ciertos bienes colectivos. Es decir, la mayoría de la gente tolerablemente normal estaría de acuerdo en que, por ejemplo, la paz, la salud, la educación, la justicia social, etcétera, son bienes dignos de ser perseguidos por la colectividad; pero esto sería un acuerdo aparente, porque, en el momento de tratar de definir las políticas concretas para alcanzar esos bienes –con lo que se debe establecer cómo deben cubrirse los costos de estas acciones y cómo distribuir sus beneficios– renacería el conflicto.

Al vernos imposibilitados de llegar a una definición concreta del Bien común, tampoco estamos autorizados a predicar que el pueblo es una especie de macro sujeto que posee una *Voluntad*. "Tanto la existencia como la dignidad de esta especie de *volonté generale* desaparecen tan pronto como nos falta la idea del bien

[178] Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, Orbis, Barcelona, 1983, t. 2, p. 343.

común. Y ambos pilares de la teoría clásica de la democracia se desmoronan en polvo inevitablemente."[179] En clara contraposición con la teoría clásica y, también, con la teoría de Carl Schmitt, Schumpeter asume que la pluralidad de valores e identidades es un atributo insuperable de esa realidad a la que llamamos *pueblo*. A partir del reconocimiento del politeísmo conflictivo del mundo humano, busca un criterio objetivo mínimo para distinguir a la democracia de otras formas de organización del poder político. Este criterio se encuentra en el principio de representación y el procedimiento electoral competitivo. La amplia aceptación que tuvo y tiene hasta la fecha la propuesta de Schumpeter se debe a tres razones básicas: primera, reconoce la pluralidad de valores e intereses que existen en las sociedades modernas; segunda, posee un claro referente empírico; tercera, al establecer una analogía entre la institución del mercado y la competencia política, sugiere la posibilidad de utilizar los modelos cuantitativos de la ciencia económica para sentar las bases de la ciencia política. De hecho, la propuesta de Schumpeter fue uno de los factores que llevaron al desarrollo de una tradición teórica, enfocada al estudio empírico de las dinámicas y estructuras políticas democráticas.

Es indudable que este enfoque teórico ha tenido resultados espectaculares que han hecho posible avanzar en el conocimiento de los sistemas políticos. Sin embargo, la forma en que estas conquistas fueron interpretadas, causó una enorme confusión. Ello propició que surgiera una gran cantidad de discusiones bizantinas, cuya única utilidad fue ofrecer una terapia ocupacional a una pequeña elite académica. Me refiero a la tesis en torno a que los resultados positivos de esta tradición teórica eran la consecuencia de abandonar una noción *idealista* o normativa para adoptar una noción *realista* o descriptiva de ella. Numerosos miembros de esta tradición calificaron su trabajo como una teoría empírica de la democracia, sustentada únicamente en descripciones y explicacio-

[179] *Ibidem*, p. 324. También Weber en una carta dirigida a Robert Michels (1908) escribe que para él "conceptos tales como voluntad del pueblo y verdadera voluntad del pueblo eran simplemente ficciones".

nes objetivas de la realidad política. En contra de esta tradición, aparecieron los campeones del normativismo crítico, aduciendo que el fundamentar la teoría de la democracia en la mera evidencia empírica era una estrategia para tratar de evadir las exigencias de la auténtica democracia y naturalizar los valores propios del *statu quo*.

Pero plantear el problema como un enfrentamiento entre la noción normativa y la descriptiva (idealismo *vs.* realismo) de la democracia es un error que sólo conduce a callejones sin salida y a diálogos entre sordos. Cuando Weber se distancia de los valores del iusnaturalismo y su pretensión de validez universal, su objetivo no es ofrecer una descripción neutral de la realidad democrática. Él sabe que su defensa desencantada de la democracia también implica valores y, por tanto, una toma de posición política. Su estrategia argumentativa se centra en el principio de la *libertad valorativa*, la que no implica negar la presencia de la dimensión normativa, sino en la distinción analítica entre *juicios de valor* y *juicios referidos a valores*. Mientras en estos últimos se asume la perspectiva de un observador que constata la presencia de un valor, sin declarar nada sobre su validez (A cree en la legitimidad de X), los juicios de valor presuponen la perspectiva de participante que toma partido sobre la validez (X no es legítimo). Con este cambio de perspectivas no es lo buscado situarse en un ámbito trascendente o neutral respecto a los valores para, supuestamente, describir la realidad *tal y como es*. El objetivo de esta maniobra, que requiere de un gran esfuerzo y experiencia para formar la capacidad de juicio (*Urteilskraft*), es tomar cierta distancia de los valores propios para llegar a percibir distintas escalas de valores, desde donde se puede describir un mismo hecho de diferentes maneras.

El proceso de formación de la capacidad de juicio no sólo debe pensarse en el nivel de los individuos, sino también en el nivel institucional. Se trata de una formación práctica de la cultura política, en la que el conflicto representa un papel fundamental. La experiencia tanto de la resistencia del *otro* a reconocer mis valores, como su intención de imponerme los suyos, esto es, la experien-

cia del conflicto y su dimensión trágica, es uno de los principales factores que abren la posibilidad de formación de esa capacidad. La adquisición de esta capacidad de juicio no debe limitarse a los individuos, sino que debe encarnar en un orden institucional, especialmente en el sistema jurídico. La tendencia central del proceso de formación del juicio es diferenciar entre la pretensión de validez universal de las normas fundamentales que constituyen el derecho, y los valores propios de las distintas concepciones particulares del mundo. De esta manera, el derecho se convierte en un elemento esencial que hace posible la convivencia en un mundo plural.[180] Se trata de recuperar una tesis que ya se insinúa en la teoría de Hobbes: la temporalidad es la variable que transforma en derecho la complejidad del mundo humano y los conflictos inherentes a ella. Un derecho que no es solamente letra muerta en los códigos configuradores el sistema jurídico estatal, sino también un factor que forma parte de los motivos confluyentes en las acciones de los ciudadanos.

A pesar de que toda descripción de la democracia implica juicios de valor, Weber plantea que, para determinar el concepto de democracia, no se puede iniciar una discusión en términos de juicios de valor, pues ello nos llevaría simplemente a comprobar el carácter inconmensurable de las distintas posiciones enfrentadas. Por eso, su propuesta consiste en plantear cuáles son las instituciones y procedimientos que pueden llegar a coexistir con el hecho de la pluralidad humana y su politeísmo conflictivo. El antecedente de esta propuesta se encuentra ya en Locke, en su polémica contra el Absolutismo. El representante del liberalismo liga la defensa de la libertad a una ingeniería institucional que permite aproximarse a la realización de ese valor en una sociedad moderna. Desde entonces, se ha vinculado la democracia a ciertos requisitos que debe cumplir el orden social, como son la división

[180]"Por tanto, el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad." Kant, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989. En este punto se trata de defender la tesis liberal de la prioridad de la justicia sobre la pluralidad de concepciones de "vida buena".

de los poderes y los procesos electorales competitivos. La aportación de Weber consiste en subrayar que el orden y los procedimientos democráticos no tienen como finalidad acceder a un acuerdo unánime o a una reconciliación.

Schumpeter también es consciente de que en cualquier descripción de la democracia intervienen valores, pero al igual que Weber, antes de iniciar su análisis con una polémica sobre el nivel normativo de este sistema político, trata de establecer las condiciones mínimas que debe satisfacer la organización política para ser calificada como democrática. Desde su perspectiva, esas condiciones se condensan en la existencia de una competencia entre las elites políticas para obtener el voto popular. Ello no es una definición que pretenda abarcar la realidad compleja de la democracia, sino un criterio de identificación empírico. El mismo Schumpeter advierte que el éxito del método democrático "exige un alto grado de tolerancia para las diferencias de opinión". Esa amplia tolerancia en la que intervienen una multiplicidad de valores presupone, a su vez, una formación de los individuos como ciudadanos. A pesar de ello, debemos reconocer que ni Weber ni Schumpeter se adentran en el tema de la relación entre las instituciones democráticas y sus valores. Ellos se limitan a realizar una serie de observaciones dispersas sobre este tema.

Si se quiere encontrar un tratamiento más sistemático sobre la relación de la democracia y sus valores, es preciso acudir a otro de los autores que desarrolla una defensa desencantada de la democracia. Me refiero a Hans Kelsen y, especialmente, a su libro *Esencia y valor de la democracia* (1920). La primera premisa de su argumento afirma que no es posible acceder a una certeza ni en la ciencia ni en el análisis axiológico. Posteriormente agrega que, así como en la comunidad científica se discute de manera continua sobre la pretensión de verdad de las teorías, en la esfera pública se debe dar un debate permanente sobre la escala de valores en la que se sustenta la definición de los fines comunes, así como los medios para alcanzar estos últimos. La estrategia argumentativa de Kelsen consiste en aducir que su defensa de la de-

mocracia se basa en una descripción objetiva, lo que no quiere decir que sea neutral desde el punto de vista de valores, sino que se apoya en los valores que guían a la ciencia.

> Pero si se declara que la verdad y los valores absolutos son inaccesibles al conocimiento humano, ha de considerarse posible, al menos, no sólo la propia opinión sino también la ajena y aun la contraria. Por eso, la concepción filosófica que presupone la democracia es el relativismo. La democracia concede igual estima a la voluntad política de cada uno porque todas las opiniones y doctrinas políticas son iguales para ella, por lo cual les concede idéntica posibilidad de manifestarse y de conquistar las inteligencias y voluntades humanas en régimen de libre concurrencia [...] La relatividad del valor de cualquier fe política, la imposibilidad de que ningún programa o ideal político pretenda validez absoluta (pese a la desinteresada dedicación subjetiva y la firme convicción personal de quien lo profesa), inducen imperiosamente a renunciar al absolutismo en política.[18]

La clave de este argumento reside en que aquello que en el texto aquí citado se denomina *relativismo* no implica ni conduce a un *nihilismo*, entendido éste como la afirmación de que, al no existir un absoluto, todo vale lo mismo, es decir, nada. La tesis consiste en sostener que, al carecer los hombres de una certeza, el valor supremo es la libertad, la cual hace posible la expresión de la pluralidad constitutiva del mundo humano. Lo único que no se puede tolerar es una postura que, al considerarse poseedora de una verdad absoluta, se proponga excluir a las demás. De manera explícita Kelsen dice: "es el valor de la libertad y no el valor de la igualdad el que define en primer lugar la idea de democracia". Desgraciadamente Kelsen no advirtió que su tesis implica necesariamente una pretensión de validez universal, ligada al concepto

[18] Hans Kelsen, *Esencia y valor de la democracia*, Editora Nacional, México, 1980, pp. 156-157.

de justicia, que empieza por reconocer que la ausencia de una certeza implica que *todos* los hombres tienen el derecho de expresar y defender sus opiniones.[182] El compromiso con la pretensión de validez universal, propia de la razón, no sólo tiene un sentido teórico sino también un sentido práctico: la justificación de una noción inclusiva de la ciudadanía, que representa un principio fundamental de la dinámica democrática. Por otra parte, el creador de la teoría pura del derecho tampoco percibió que en su defensa de la libertad como valor supremo de la democracia presupone, así mismo, una justificación de una cierta idea de igualdad jurídica que constituye el núcleo de la justicia. No se trata de negar las tensiones que existen entre el valor de la libertad y el valor de la igualdad. Pero la democracia no solo presupone el conflicto de intereses; también el conflicto se encuentra en el nivel normativo.

Las teorías de la defensa desencantada de la democracia no ofrecen una descripción y explicación adecuadas de la compleja realidad de esta forma de organización del poder político. Ello se debe, en gran parte, al hecho de que al situar estos teóricos la dimensión normativa de la democracia en un segundo plano, o al entenderla sólo parcialmente, no pueden dar cuenta de las tensiones que existen tanto al interior del nivel normativo de la democracia, como en la relación entre ese nivel normativo y su realidad institucional. Son estas tensiones las que determinan la dinámica de los sistemas democráticos. Sin embargo, a pesar de esta notable carencia de la defensa desencantada de la democracia, que ha sido resaltada reiteradamente por sus críticos hasta convertirse en un lugar común, la enorme aportación de ese tipo de defensa del régimen democrático es haber destacado el peligro que encierra la idealización de la democracia. Situar discursivamente a la democracia en el lugar que antes ocupaba el bien absoluto en las concepciones metafísicas del mundo o las ideologías, propicia que, en

[182] Esta tesis la he denominado la fundamentación escéptica del universalismo. Enrique Serrano, *Legitimación y racionalización*, Anthropos-UAM, Barcelona, 1994. Esta tesis se encuentra esbozada en la defensa de la libertad de expresión que realiza John Stuart Mill. Sobre el problema de pasar por alto la pretensión de validez universal de la justicia consúltese, Kelsen, *¿Qué es la justicia?*, Ariel, México, 1992.

la práctica, se haga a un lado la importancia de las instituciones y procedimientos democráticos, nada menos que en nombre de sus valores. Lo que nos han enseñado la defensa desencantada de la democracia es que ésta debe valorarse por lo que es y no por lo que no puede llegar a ser. En este sentido, ligar la democracia a formas y procedimientos institucionales no significa pasar por alto las aspiraciones de libertad e igualdad de los seres humanos, sino someter los conflictos –que surgen de manera inevitable en los intentos de realizar esos valores–, a los controles que impone la realidad democrática.

El dispositivo simbólico de la democracia

Si se acepta que es un error plantear la polémica en torno a la definición de la democracia como un enfrentamiento entre una concepción descriptiva o *realista* y una normativa o *idealista*, todavía queda el problema de establecer la manera en que se relacionan el orden institucional democrático y sus valores. La cuestión reside en que la defensa desencantada de la democracia asume que los valores no pueden fundamentarse en los hechos, es decir, que existe un abismo entre el *deber ser* y el *ser*. Generalmente esto se ha interpretado como si los valores y las normas de ellos derivadas, al formar parte del deber ser, estuvieran situados en una extraña dimensión ajena a la realidad social, ya sea en la subjetividad o en un ámbito trascendente (basta recordar la amplia polémica sobre si los valores son subjetivos u objetivos). Ésta es la base de la antinomia entre realismo e idealismo, en la cual ha oscilado la filosofía y el pensamiento político. Pero esta visión encierra una confusión. Cuando se dice que el deber ser no puede fundamentarse en los hechos, no se sitúa la dimensión normativa en una región trascendente respecto de la realidad social; lo que se afirma es que no existe un supuesto orden *a priori* (cósmico, divino natural o histórico) que, al ser conocido, otorgue una validez absoluta a ciertos valores y normas. Los valores no son independientes de la voluntad humana, pero tampoco son reducibles a la subjetividad de los individuos. Los valores y normas tienen una

realidad intersubjetiva que se manifiesta en la influencia que ejercen en las relaciones entre los individuos.[183] Esto es lo que quiere destacarse con el curioso término de *dispositivo simbólico*.[184]

El concepto *dispositivo* significa una organización o un mecanismo que se implanta para alcanzar una determinada meta (dispositivo policiaco, dispositivo intrauterino, etcétera); también denota los elementos que ponen en marcha un mecanismo o una organización; de ahí, su relación con el verbo *disponer* (poner en cierto orden, preparar a alguien o una cosa). El adjetivo *simbólico* se agrega para calificar la realidad intersubjetiva del dispositivo al que aquí nos referimos. El dispositivo simbólico de un orden institucional es el núcleo que define su identidad: en él se condensan los valores, los principios y las normas que permiten definir sus fines y, de acuerdo con ello, determinar la forma concreta que adquieren sus instituciones y procedimientos. En este sentido, el dispositivo simbólico es el aspecto que motiva o impulsa la dinámica del orden. No debemos pensar que el dispositivo simbólico de cualquier orden institucional es una realidad coherente y homogénea; por el contrario, al igual que su contexto social es plural y conflictivo.

Si bien es cierto que el dispositivo simbólico es una parte esencial del orden institucional, al mismo tiempo, no se identifica de manera plena con él porque entre la realidad institucional (ser) y el dispositivo simbólico (deber ser) se da una tensión e inadecuación. Precisamente, una de las características de la democracia es que en ella se admite la tensión entre estos dos niveles como un hecho insuperable. En las tiranías tradicionales y en los regímenes totalitarios del siglo XX se considera que el orden institucional es o

[183] Recordemos, por ejemplo, que una de las metas de la sociología weberiana es determinar la manera en que los valores inherentes a las distintas religiones ejercen un influjo en el desarrollo social.

[184] Este término aparece en el trabajo de Rödel, Frankenberg y Dubiel, *Die demokratische Frage*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1989. Resulta evidente que este término tiene una connotación que remite a la teoría de Foucault y a otros pensadores franceses entre los que se puede mencionar a Castoriadis, Lefort y Gauchet. Sobre la recepción de esta tradición en el pensamiento de los teóricos alemanes consúltese Rödel (comp.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1990.

será pronto la completa realización de su dispositivo simbólico; por eso en ellos no se admite la disidencia. En cambio, en las democracias se asume que su realidad institucional no cumple cabalmente las exigencias inscritas en su dispositivo simbólico, lo que conduce a una apertura permanente al cambio. Democracia presupone democratización continua. Cuando se considera que una democracia ha cumplido con sus ideales, que se ha cerrado el abismo entre su ser y su deber ser, ello es un síntoma inequívoco de que se ha iniciado su decadencia, la cual puede, si se persiste en tal creencia, conducir al derrumbe.

Estas observaciones deben servir para superar las críticas fundamentalistas o moralistas de la democracia, o sea, aquellas críticas que, al constatar la inadecuación entre los valores democráticos y la realidad institucional, llegan a la simplista conclusión de que no existe una auténtica democracia. El error de esta posición es considerar que puede suprimirse la tensión entre el dispositivo simbólico y el orden institucional, por lo cual, mientras eso no suceda (ni sucederá), se sostiene que no puede hablarse de organización democrática del poder político. En contraposición con esta tesis, propia de las *almas puras*, debe subrayarse que la tensión entre el dispositivo simbólico y el orden institucional encauza la dinámica del proceso político democrático. Esto no quiere decir que cualquier proceso de liberación pueda calificarse de democratización.[185] El utilizar de manera correcta el adjetivo democrático para calificar un orden social es menester que éste cumpla con ciertos requisitos prácticos: Estado de Derecho, división de los poderes, elecciones libres, imparciales y frecuentes, libertad de expresión, fuentes alternativas de información, autonomía de las asociaciones, ciudadanía inclusiva.[186] Es decir, aquellos elemen-

[185] Sobre esta distinción véase A. Przeworski, *Democracia y mercado*, University Press, Cambridge, 1995 (versión en español). En especial consúltese el segundo capítulo "Transiciones a la democracia".

[186] Sobre este tema consúltese el reciente libro de difusión de Robert A. Dahl, *La democracia. Una guía para los ciudadanos*, Taurus, Madrid, 1999 (la edición original es de 1998). A propósito, este autor, que se ha considerado un representante del análisis empírico de los sistemas democráticos plantea una clara relación entre el orden institucional democrático y su dimensión normativa.

tos que la llamada tradición empírica, iniciada por Weber, y por Schumpeter, ha destacado. Podemos decir ahora que la aportación básica de la defensa desencantada de la democracia no ha sido ofrecer una descripción exhaustiva del sistema democrático, sino establecer los requisitos mínimos que debe satisfacer un orden institucional para ser considerado democrático.

La mejor forma de explicar la compleja relación entre el dispositivo simbólico democrático y su orden institucional es adentrarse en la determinación de dicho dispositivo –para observar la manera en que la definición e interpretación del dispositivo simbólico incide en el desarrollo y consolidación de ciertas instituciones y procedimientos–, y cómo el orden institucional, a su vez, ejerce una influencia en la dimensión simbólica con la que se encuentra entrelazado.

El dispositivo simbólico de la democracia se forja en la larga lucha contra los Estados Absolutistas. Si consideramos de manera aislada cada uno de sus elementos encontraremos que cada uno tiene una larga historia (este tipo de genealogía nos permitiría encontrar la continuidad y las rupturas entre la democracia de los antiguos y la de los modernos). La novedad del moderno dispositivo democrático se encuentra en la forma en que estos elementos se agrupan y, ya como unidad, se vinculan con las instituciones y los procedimientos. En especial, la gran novedad de las sociedades modernas se encuentra, como advertía John Stuart Mill, en la noción de *representación* –que hace posible vincular los ideales democráticos a las grandes y complejas sociedades modernas–. El eje del nuevo dispositivo, útil para organizar al resto de los valores y principios que lo constituyen, es la añeja noción de *soberanía popular*. Soberanía significa poder supremo, el poder de mando en última instancia. Aunque la soberanía es un viejo anhelo de todo poder político, sólo llega a realizarse en el Estado-nación moderno, gracias a su monopolio de la violencia legítima y, con él, a su facultad de crear y administrar el orden jurídico. Mientras los representantes del Absolutismo habían situado la soberanía en la voluntad del rey; el gran problema que enfrentan los enemigos del Absolutismo es cómo establecer un nexo entre soberanía

y pueblo, para lograr una alternativa viable, diferenciada de la soberanía monárquica.

Si se mantiene la noción tradicional del poder, su modelo teológico-jurídico, basado en la relación asimétrica de mando y obediencia, la única posibilidad de concretar el término pueblo es considerar a éste una especie de macro-sujeto, al que puede atribuirse una misteriosa *voluntad general* y, por tanto, la posibilidad de establecer un claro y unívoco *bien común*. La siguiente tesis, en este sendero argumentativo, sería que el pueblo, en tanto unidad que comparte una voluntad es, al mismo tiempo, soberano y súbdito. Pero esto lejos de ser una solución clara, abre una serie de enigmas en torno al orden institucional de la democracia. En contraste con este ideal de un pueblo homogéneo, el camino que se tomó en la práctica política fue establecer ciertos requisitos (haber nacido en el territorio nacional, ser varón, mayor de 21 años y propietario de una cierta cantidad de capital) para que un individuo adquiriera la ciudadanía y, de esta manera, se le reconociera como parte del pueblo.

El problema de estos requisitos es que excluyen a la inmensa mayoría de los individuos. La sospecha fundada es que detrás de estos requisitos se encuentra una concepción restringida de *pueblo*, que es utilizada para defender los intereses de una reducida clase de propietarios privados. Por otra parte, dichos requisitos tampoco garantizan que los individuos que cumplen con ellos formen una auténtica unidad sustentada en la participación de sus miembros (como hemos visto éste es el núcleo de la crítica de Hegel a Locke). El enorme contraste entre el ideal de la unidad popular y la realidad del orden institucional de las sociedades democráticas abrió el camino a una multiplicidad de críticas que, desde diversas posturas del espectro político, cuestionan de manera radical a la democracia representativa (liberal). Crítica que se realiza en nombre de una auténtica democracia que sí garantizaría la participación del pueblo en el ejercicio del poder soberano. A partir de ello se generó una falsa alternativa entre representación y participación que hasta nuestros días permanece.

Uno de los rasgos comunes de gran parte de las críticas a la democracia representativa es rechazar la identidad formal del pueblo (aquella que se sustenta en el sistema jurídico y los requisitos que deben cumplirse para acceder a la ciudadanía) para plantear una igualdad sustancial que transformaría al pueblo en un sujeto con una voluntad común. Para determinar esa supuesta igualdad sustancial del pueblo, se recurre a distintos referentes: la *razón* (identificada con un contenido normativo particular), la etnia, la *clase universal*, la raza, la comunidad sanguínea o histórica, etcétera. La dificultad de estos referentes consiste en que, o bien niegan su carácter empírico, o bien renuncian a la homogeneidad del pueblo. Esta vaguedad en la definición de la igualdad sustancial del pueblo tiene dos consecuencias importantes, estrechamente relacionadas.

En primer lugar, impide precisar la forma concreta del orden institucional democrático. En la mayoría de los casos se quedan en una crítica destructiva. Se afirma que toda representación es una forma de limitar a la soberanía popular y que todo representante del soberano tiende a convertirse en el soberano efectivo. Aunque esta crítica tiene una base empírica que la justifica, al no adentrarse en la ingeniería institucional para diseñar una opción, se idealiza la participación ciudadana (supuestamente contrapuesta a la representación) y/o la igualdad social.

En segundo lugar, al mantener desligados el dispositivo simbólico de la democracia y las formas concretas que adquiere el orden institucional democrático, se propicia el uso de los valores y principios democráticos en abstracto como coartada en el proceso de legitimar cualquier forma de organización política del poder, incluso a las más autoritarias. Al considerarse que la identidad del pueblo es algo que puede ser conocido con cierta certeza, se rechazan los procedimientos electorales, por ser mero formalismo que impide la real unidad del pueblo. "Y, en efecto, si se cree en la existencia de absolutos –de lo absolutamente bueno, en primer término–, ¿puede haber nada más absurdo que provocar

una votación para que se decida la mayoría sobre ese absoluto en el que se cree?"[187] Precisamente las teorías de Weber, Schumpeter y Kelsen deben comprenderse como una reacción a esa tendencia constante a utilizar de manera abusiva los ideales democráticos.

La superación de las restricciones del dispositivo simbólico democrático ha sido efecto de la historia de las luchas políticas emprendidas por los distintos grupos marginados –restricciones que se manifestaban en los requisitos de ciudadanía excluyentes, establecidos en la aurora de las democracias modernas. El pueblo era entendido como el conjunto de pares que podían, debido a su posición económica privilegiada, participar y/o influir en el poder político. La noción restringida de pueblo, que hace de las primeras formas de democracia moderna una especie de régimen aristocrático, implica una contradicción entre la pretensión de validez universal de los valores democráticos y la particularidad de los intereses que encubren. Sin embargo, esta contradicción lejos de significar la necesidad de hacer a un lado a los sistemas representativos permitió que los movimientos sociales de los grupos marginados apelaran a la inadecuación entre el dispositivo simbólico democrático y la realidad institucional democrática, para llegar a ser reconocidos como integrantes del pueblo. La historia de los movimientos sociales puede ser interpretada a partir de la noción de *lucha por el reconocimiento* que tiene, entre otros efectos, la ampliación continua del concepto de pueblo. Desde este punto de vista, la conquista del voto universal representa un punto culminante en la historia de las democracias modernas.

Las teorías e ideologías políticas advirtieron muy tarde la importancia de la configuración de una noción de ciudadanía inclusiva. Mientras unos seguían cuestionando el formalismo de la democracia representativa, los otros –aquellos que se oponían a la ampliación de la ciudadanía–, revivieron la connotación peyorativa del concepto de pueblo para convertirlo en sinónimo de los términos *plebe*, *multitud*, *masa*, es decir, términos que se usan

[187] Kelsen, *Esencia y valor de la democracia*, p. 156.

para calificar a todos aquellos que son considerados incompetentes para ejercer el poder político. Al desligarse el término *pueblo* del significado de grupo *organizado de ciudadanos*, se acudió de nuevo a las viejas críticas (tan viejas, por lo menos, como la teoría platónica) que veían en la democracia una forma de organización del poder que propicia la anarquía y la ingobernabilidad, así como la manipulación de las mayorías.

En contra de estas posiciones teóricas conservadoras, la continua incorporación de nuevos grupos a través de una lucha por el reconocimiento, hace patente que el pueblo denota una realidad plural, desgarrada y conflictiva, que no puede ser homogenizada mediante una supuesta igualdad sustancial. La identidad del pueblo hace referencia a un principio jurídico formal, esto es, el pueblo que conforma una nación, se encuentra constituido por todas las *personas*, es decir, todos aquellos que tienen el derecho primario a tener derechos. El formalismo jurídico, tan criticado por los que idealizan a la democracia, es lo que hace posible la coexistencia de la pretensión de validez universal del dispositivo simbólico democrático y la pluralidad de formas de vida con sus valores particulares.

El formalismo jurídico no significa una falta de contenido, sino la renuncia a tratar de definir jurídicamente una forma concreta de vida con validez general. La base del orden jurídico se encuentra conformada por los principios de justicia que hacen posible la convivencia de una multiplicidad de formas de vida dentro de una sociedad. Como diría Kant, el fin del derecho no es la felicidad de los ciudadanos, sino la garantía de que éstos sean dignos de ser felices (dignidad que proviene del respeto a mi propia persona y, con ella, del respeto de la otras). La diferenciación entre los principios de justicia y los valores particulares de las diversas formas de vida es el efecto de un largo proceso impulsado por las luchas sociales, en las que se manifiesta la pluralidad conflictiva de la unidad denominada pueblo.

Pero si el pueblo no es un macro-sujeto con una voluntad y un bien comunes, ¿cómo es posible trasladar el poder soberano a

esa realidad plural? Si soberanía popular implica la disolución de todo poder central, ¿no encierra ello una contradicción o una posición antiestatalista que pone en peligro la propia soberanía mantenida por la unidad nacional?[188] Para responder de manera adecuada a estas interrogantes, es preciso transformar la concepción tradicional del poder–, sustentada de manera exclusiva en el modelo jurídico de la relación asimétrica mandato-obediencia. El poder no es un objeto que pueda ser poseído por un individuo o un grupo con el objetivo de realizar sus intereses en contra de toda resistencia. El poder es, en primer lugar, una *capacidad de...*, surgida y conservada, a diferencia de la mera fuerza, mediante la integración de las acciones. Es cierto que, para la realización de los fines, el poder también adquiere, generalmente, una asimetría en la forma de *control de A sobre B;* sin embargo, el carácter primario del poder como capacidad surgida de la reciprocidad en las relaciones sociales, indica que la única asimetría legítima es aquella que se reconoce como un requisito necesario para acceder a las metas compartidas. El concepto de soberanía popular presupone, precisamente, la prioridad de la faceta del poder como *capacidad*, sobre su faceta de *control de A sobre B*.

Soberanía popular remite, en principio, al sistema jurídico, entendido como instancia que expresa las condiciones y fines que mantienen la integración de esa realidad plural y conflictiva denominada pueblo. El hecho de que éste no sea un macro-sujeto, ni pueda ser homogeneizado, implica que nadie puede hablar en nombre de él y/o pretender apropiarse de la soberanía que reside en él. Como afirma Lefort, la soberanía popular remite a un lugar vacío; quizá sería mejor hablar de un lugar que no puede ser ocupado por nadie, porque no se trata de un conjunto carente de elementos sino de una instancia simbólica (intersubjetiva) configurada por los derechos emanados del reconocimiento recíproco de los individuos como miembros de un pueblo. La soberanía popular

[188] Ésta es la intuición que subyace a la crítica realizada por Carl Schmitt a lo que él llama la democracia liberal. Sobre esto véase "Democracia y homogeneidad del pueblo", en *Consenso y conflicto*.

es inseparable de la *autoinstitución* de una sociedad civil, delimitada por las leyes que hacen posible la expresión de la pluralidad social y los conflictos que ella conlleva. La primera función del Estado es mantener ese marco jurídico y, gracias a ello, encauzar institucionalmente los constantes conflictos que viven las sociedades. Se puede decir que en la sociedad civil se escenifican los conflictos al interior de un marco constituido por las normas determinadas por el reconocimiento de los contrincantes como *enemigos justos* (enemigos conforme a derecho). Ya no es una causa particular la que puede reclamar que es justa; son las normas en las que encarna el reconocimiento de los rivales como personas donde se sitúa la universalidad del valor de la justicia. Es por eso que la democracia es un modo de institucionalización del conflicto que hace compatible el antagonismo con la garantía jurídica y, *de facto*, de la integridad moral de sus participantes.

Esta idea de soberanía popular no conduce de manera inevitable a diluir la soberanía en una multiplicidad de poderes en detrimento del poder (*capacidad de...*) de una Nación, como cree Carl Schmitt. Según percibió Weber, la constitución de un sistema democrático de poder y su exigencia de soberanía popular puede llegar a ser compatible con el aumento del incremento del poder nacional. Esto sucede cuando el poder (*poder sobre...*) de las elites políticas se encuentra legitimado y sometido a un control democrático, esto es, cuando el poder es utilizado como un medio para acceder a los fines concretos que determinan los miembros de la asociación política. La legitimación que otorga el orden institucional democrático y su dispositivo simbólico impide que la lucha por el poder (*poder sobre...*) se convierta en un juego suma cero, en donde la ganancia de unos es consecuencia de la pérdida de otros. Por el contrario, en la medida que se accede a un amplio consenso sobre los fines colectivos que deben perseguirse, el poder (*capacidad de...*) de la unidad política se incrementa.

La noción de soberanía popular que aquí se propone, tampoco implica un intento de neutralizar o diluir el poder polítieo en la dimensión normativa. Se puede aceptar la tesis de Carl Schmitt: los

valores son tales porque alguien los hace valer. Es el poder lo único que da una eficacia real a las normas; es el poder lo único que puede crear una mediación entre el ser y el deber ser (sin suprimir nunca la tensión entre ellos). Pero ese poder no tiene que identificarse con la voluntad de un individuo o de un grupo reducido. En este punto, Schmitt queda preso de una concepción tradicional del poder que pasa por alto el nivel intersubjetivo, donde se permite la integración de las acciones. El reconocimiento recíproco de los ciudadanos crea el poder que otorga una elevada eficacia al sistema democrático en su conjunto. Se debe admitir que la exigencia de buscar un amplio consenso tiene un alto costo, lo que se traduce en un cierto grado de ineficiencia de la democracia a corto plazo. Sin embargo, ello se compensa con la fortaleza y eficiencia que otorga la legitimidad democrática del poder a largo plazo. La eficacia democrática no suprime los riesgos; por el contrario, al ocupar la libertad el lugar central de su dispositivo simbólico, se corren todo tipo de peligros.

> Los riesgos de una política secularizada se pueden limitar a través de constituciones y derechos humanos, pero no suprimirse [...] "En una democracia puede el pueblo hacer lo que quiere –y tiene que saber que no debe hacer lo que quiere. La democracia es la forma de gobierno de la autolimitación; ella es, por tanto, la forma de gobierno del riesgo histórico –lo que no significa otra cosa que la forma de gobierno de la libertad– y por eso es una forma de gobierno trágica." La autolimitación se manifiesta en la responsabilidad de los miembros de las asociaciones y movimientos sociales de resistir, en su participación en el poder político, a la tentación de nivelar (suprimir) las diferencias y otredades.[189]

Paradójicamente, una de las lecciones provenientes de la historia política de la humanidad consiste en percibir que los inten-

[189] Frankenberg Rödel y Dubiel, *Die demokratische Frage*, pp. 113 y 123. La cita de este texto proviene del trabajo de Castoriadis, "La polis grecque".

tos de anteponer la seguridad a la libertad sólo actualizan y potencian los peligros de los que se quiere huir. Para atenuar los riesgos inherentes a la democracia se deben incorporar a su dispositivo simbólico un conjunto de derechos fundamentales, emanados del reconocimiento recíproco de los ciudadanos como personas. La igualdad jurídica creada por esos derechos, en tanto no pretende suprimir el conflicto político, preserva las diferentes identidades de los individuos y grupos que conforman la sociedad. De esta manera, se limita uno de los riesgos más importantes de la dinámica democrática: la tendencia a la homogeneización que caracteriza a la *tiranía de la mayoría*.

El dispositivo simbólico y los derechos fundamentales

El uso del concepto "dispositivo simbólico" permite proponer una solución al viejo problema de la determinación y justificación racional de los derechos fundamentales. El pensamiento jurídico tradicional ha oscilado entre dos posiciones opuestas: el iusnaturalismo y el positivismo. Para los primeros, el fundamento de los derechos naturales se encuentra en una entidad que trasciende la voluntad de los individuos; para los segundos, el fundamento de dichos derechos se encuentra en la voluntad de aquellos que tienen el poder de hacerlos valer.[190] Norberto Bobbio, con la claridad que lo caracteriza, nos ofrece otra descripción de esta problemática:

> La teoría opuesta al iusnaturalismo es la doctrina que reduce la justicia a la validez. Mientras que para el iusnaturalismo clásico tiene –sería mejor decir debería tener–, valor de orden sólo lo que es justo, para la doctrina opuesta es justo sólo lo

[190] Sobre este tema existe una amplia bibliografía; me limito a mencionar una polémica que, aunque no es paradigmática de las posturas opuestas, nos encamina a la propuesta que en este apartado se expone: Ortega y Gasset, "¿Qué son los valores?", *Revista de Occidente*, año 1, núm. IV, Madrid, octubre de 1923; Carl Schmitt, "La tiranía de los valores", *Revista de estudios políticos*, 115, Madrid, enero-febrero de 1961.

> que es ordenado y por el hecho de ser ordenado [...] Para un iusnaturalista, una norma no es válida si no es justa; para la doctrina opuesta, una norma es justa sólo si es válida. Para unos la justicia es la consagración de la validez, para otros la validez es la consagración de la justicia. A esta doctrina la llamamos *positivismo jurídico*, aunque debemos aceptar que la mayor parte de quienes en filosofía son positivistas y en derecho teóricos y estudiosos del derecho positivo (el término "positivismo" se refiere tanto a unos como a otros), nunca han sostenido una tesis tan extrema.[191]

La noción de dispositivo simbólico nos indica que, ante el problema de la justificación racional de los derechos fundamentales, tenemos que desechar la opción de si los valores son objetivos o subjetivos. Los valores y las normas en las que se expresan, tienen una realidad intersubjetiva, es decir, nos remiten a la dinámica de la realidad social, la cual adquiere una forma particular gracias a la manera en que se estructura su contenido normativo. Esto quiere decir que el fundamento de esos derechos no es posible encontrarlo a través de un conocimiento científico (una descripción, con pretensión de verdad, de los hechos que configuran el mundo). Para localizar ese fundamento debemos abandonar la perspectiva del observador y situarnos en la perspectiva del participante de las relaciones sociales, esto es, tenemos que reconocer la prioridad de la razón práctica. Ésta es, precisamente, la tesis que está detrás de la tradición contractualista.

Sin embargo, como hemos dicho ya en el capítulo dedicado a Hegel, la dificultad que encierra la estrategia de argumentación propia de las teorías del contrato social, incluso las más recientes, consiste en tomar como punto de partida individuos con intereses, necesidades y una identidad particular ya determinados, quienes, posteriormente, establecen una negociación en busca de un consenso. Las dificultades que encierra esta estrategia argu-

[191] Norberto Bobbio, *Teoría general del derecho*, Debate, Madrid, 1992.

mentativa se ejemplifican en el desarrollo de la teoría de John Rawls. En su artículo "La justicia como imparcialidad" (*Justice as Fairness:* 1958) este autor postula la hipótesis de que unos individuos, racionalmente egoístas y entregados a un juego (*no suma cero*) de regateo argumentativo, tendrían que llegar a un acuerdo sobre la definición de la justicia que debe objetivarse en la *estructura básica* de la sociedad. Desde su punto de vista, el contenido del acuerdo entre estos individuos que actúan racionalmente bajo el principio del interés propio, se encuentra en dos principios:

> La concepción de justicia que pretendo desarrollar puede formularse bajo la forma de dos principios. A saber: primero, toda persona que participe en una práctica, o se vea afectada por ella, tiene igual derecho a la libertad más amplia que sea compatible con igual libertad para todos; y segundo, las desigualdades son arbitrarias mientras no sea razonable esperar que funcionarán en beneficio de todos y siempre que las posiciones y funciones a las que corresponden, o partir de las cuales pueden obtenérselas, estén abiertas a todos. Estos principios expresan la justicia como un conjunto de tres ideas: libertad, igualdad y retribución por los servicios que contribuyan al bien común.[192]

Después de la publicación de este artículo aparecen numerosas críticas, de las cuales gran parte concuerdan en cuestionar la posibilidad de que jugadores egoístas y racionales puedan arribar a ese acuerdo.[193] La respuesta de Rawls, que da lugar a su gran obra, *Teoría de la justicia* (1971) consiste entre otras cosas, en introducir una serie de condiciones que deben ser respetadas en lo que él llama la *posición originaria*, es decir, lo que podemos describir como el contexto en el que se desarrolla el juego argumentativo. Entre estas

[192] John Rawls, *La justicia como imparcialidad*, UNAM, México, 1984. Cuadernos de crítica 32.

[193] El argumento central de estas críticas se encuentra en el famoso dilema de los prisioneros, del cual se ofreció una versión en este trabajo, como parte de la reconstrucción de la teoría de Hobbes que se encuentra en el primer capítulo.

condiciones se encuentra el controvertido *velo de la ignorancia*, el cual indica que, en esa hipotética posición originaria, los participantes no conocen los atributos básicos de sus personas como el lugar y la función que ocupan en la estructura social, su género, sus capacidades, así como la concepción del *bien* (*vida buena*) que sustenta su proyecto de vida. Lo único que conocen los individuos en esa *posición originaria* es que en su sociedad existe una escasez que genera demandas conflictivas en la distribución de los bienes sociales, por lo que es preciso establecer unos principios de justicia que regulen sus relaciones.

La teoría de la justicia que desarrolló Rawls, lejos de superar las objeciones, las reforzó, dando lugar a una amplia polémica. Sin pretender adentrarme en la complejidad de esta discusión, para los fines de mi argumentación sólo quiero destacar que una de las críticas centrales a la concepción de justicia de Rawls sostiene que no podemos deslindar, ni siquiera en la teoría, a los individuos que participan en la situación originaria de sus identidades particulares.[194] Es decir, que no es aceptable introducir el *velo de ignorancia* como condición del proceso argumentativo en torno a la determinación de la justicia.[195] Con ello se pone en tela de juicio la pretensión de universalidad y necesidad de dichos principios de justicia o de cualquier otro conjunto de ellos. La reacción de Rawls es aceptar que el único apoyo razonable de nuestras creencias morales se encuentra en "nuestra historia y las tradiciones arrai-

[194] "Apelar a una tradición es insistir en que no podemos identificar adecuadamente ni nuestros propios compromisos ni de los otros en los conflictos argumentativos del presente, excepto si los situamos dentro de aquellas historias que los han hecho lo que ahora son." Alasdair Macintyre, *Justicia y racionalidad*, Ediciones internacionales universitarias, Barcelona, 1994, p. 31. Una crítica muy cercana a ésta se encuentra en Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, University Press, Cambridge, 1982.

[195] Desde mi punto de vista, el apelar a un *velo de ignorancia* es caer en la falacia de petición de principio, porque se introduce en las premisas lo que se quiere demostrar. El velo de ignorancia implica la imparcialidad (*fairness*) que constituye el núcleo de validez universal de la justicia. Una crítica a la manera en que Rawls plantea el problema, así como una alternativa, se encuentra en Jürgen Habermas, "Politischer Liberalismus-Eine Auseinanderdersetzung mit John Rawls", en *Die Einbeziehung des anderen*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1996. Sobre este tema remito también a mi trabajo de difusión: Enrique Serrano, *Ética e intersubjetividad*, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias, México, 1998.

gadas en nuestra vida pública". La consecuencia de esto ha sido extraída sagazmente por Richard Rorty:

> Desde este punto de vista lo que cuenta como racional o como fanático es relativo al grupo ante el que nos parece necesario justificarnos; al cuerpo de creencias compartidas que determina la referencia de la palabra "nosotros". Por tanto, la identificación kantiana con una conciencia (*self*) transcultural y a-histórica es sustituida por una identificación cuasi-hegeliana con nuestra comunidad, entendida como un producto histórico. Para la teoría social pragmática, la cuestión de si la justificabilidad ante la comunidad con la que nos identificamos supone una verdad, es simplemente irrelevante.[196]

Me parece que, renunciar a la pretensión universal de los principios de justicia, resulta excesivo. Coincido con Rorty en que la democracia tiene una primacía sobre la filosofía. Sin embargo, lo que está en juego con la pretensión de validez universal de los principios de justicia no sólo es justificar el trabajo académico de los profesores de filosofía, sino una cuestión de la práctica democrática: la defensa de una ciudadanía inclusiva, cosmopolita, que nada tiene que ver con la homogeneización de las identidades individuales. De hecho, cuando alguien pretende defender la particularidad de su identidad, de manera implícita o explícita, apela a un principio universal de justicia inherente a la noción de *ciudadanía*: todos los seres humanos tienen el derecho de constituir y defender su identidad particular o, como diría Hannah Arendt, todos los ciudadanos son iguales porque todos tienen el derecho y la posibilidad de ser diferentes. Precisamente, la constitución de una identidad particular define a los seres humanos como *sujetos*; aunque no debemos perder de vista que el atributo de *sujeto* no es constituyente de la intersubjetividad, sino un elemento constituido por ella. La adquisición de una identidad particular presupone

[196] Richard Rorty, "La primacía de la democracia frente a la filosofía", *Sociológica*, núm. 3, UAM Azcapotzalco, México, 1986-1987, p. 107.

una dimensión intersubjetiva de la cual se toman los elementos que definen la particularidad. Esto es lo que Hegel destacó de manera firme en su *Fenomenología del espíritu*.

El uso de los términos *consensus iuris* y *dispositivo simbólico* no es simple pedantería; con ellos, busco distanciarme del individualismo metodológico y de las *filosofías de la conciencia* propias de casi todas las teorías del *contrato social* en su intento de ofrecer una justificación racional de los derechos fundamentales (en cierta medida trato de recuperar la crítica hegeliana a Kant). El *consensus iuris*, que conforma la base del dispositivo simbólico del orden social, remite a una dimensión intersubjetiva que hace posible que los ciudadanos se reconozcan de manera recíproca como *personas* (sujetos de derechos y deberes) y, por esta vía, accedan a un acuerdo. Ese *consensus iuris*, independientemente del contenido que adquiere en los distintos contextos sociales e históricos, es el fundamento de los derechos humanos.

> Los fundamentos de validez de estos derechos no se deben buscar más en una trascendencia metafísica, en la imagen cristiana del Hombre o en una abstracta determinación racional de la libertad y la autonomía. La autodeclaración de los derechos humanos, como derechos políticos-comunicativos, sitúa su validez y reconocimiento sobre un nuevo cimiento en el proceso históricamente desarrollado, de un reconocimiento de los miembros de la sociedad civil como individuos libres e iguales, los cuales, en el acto de creación de la constitución (*Verfassungsgebung*) se instituyen como una sociedad civil plural.[197]

¿No es una contradicción afirmar que el *consensus iuris* es el fundamento de la pretensión de validez universal de los derechos fundamentales y, al mismo tiempo, decir que el contenido del *consensus iuris* es variable en los distintos contextos sociales e históricos? Para superar esta aparente contradicción es menester

[197] Frankenberg Rödel y Dubiel, *Die demokratische Frage*, p. 103.

distinguir entre la *génesis* y la *validez* de los derechos fundamentales. La génesis de los derechos fundamentales nos remite a los diversos contenidos que adquiere el *consensus iuris* en los distintos contextos sociales e históricos. En esta historia encontramos, en primer lugar, una tendencia a ampliar la referencia del concepto de ciudadano. Pero, en la historia de los derechos fundamentales, no sólo existen variaciones cuantitativas sino también transformaciones cualitativas. Por ejemplo, el trabajo ya clásico de Thomas H. Marshall se propone una distinción de tres tipos de derechos ciudadanos y se plantea una sucesión histórica de ellos: derechos ciudadanos (pertenencia al grupo), políticos (participación) y sociales (seguridad respecto a los bienes básicos).[198] Una de las críticas que se hacen a la propuesta de Marshall es, basándose en la historia inglesa, que en las distintas historias nacionales no se ha seguido el orden de sucesión que este autor plantea. En efecto, el desarrollo cuantitativo y cualitativo de los derechos fundamentales sigue, en cada nación, un camino propio. Sin embargo, a pesar de todas las diferencias nacionales, se puede hablar de una tendencia a la ampliación cualitativa de dichos derechos.

La ampliación cuantitativa y cualitativa de los derechos fundamentales es parte de la presunta historia política de la humanidad. Con ello quiero decir que esas tendencias no hablan de un desarrollo necesario; por el contrario, gran parte de los conflictos políticos de la actualidad se encuentran relacionados con el choque entre esas tendencias de ampliación y una resistencia conservadora (en el sentido literal del término), que busca frenar esa tendencia, e incluso pugna por una restricción de dichos derechos. Por otra parte, en la actualidad se plantea que estos derechos deben trascender las fronteras nacionales, lo que no sólo presupone una transformación del orden institucional que hace posible la vigencia de los derechos fundamentales, sino también plantea nuevos cambios cuantitativos y cualitativos.

[198] Thomas H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, Pluto Press, Londres, 1981 (versión en español Marshall y Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Alianza, Madrid, 1998). Y, también de Marshall, *Value Problems of Welfare Capitalism*, Free Press, Nueva York, 1981.

A pesar de todas las variaciones del contenido de los derechos fundamentales, éstos mantienen en todos los casos un núcleo de pretensión de validez universal. Para percibir este núcleo se tiene que cambiar el enfoque y plantearse el tema de la justificación racional de su validez. Esta justificación se encuentra unida de manera indisoluble al reconocimiento de los ciudadanos como personas; es decir, como individuos que tienen, con independencia de sus diferencias particulares, el derecho a tener derechos y, con ello, a participar en el proceso conflictivo en donde se encuentra en juego la definición del contenido de esos derechos fundamentales.[199] Con independencia del contenido de los derechos fundamentales, sus cimientos se encuentran en el reconocimiento recíproco de los ciudadanos inherente a la dimensión intersubjetiva. Este reconocimiento no es una instancia que trascienda la temporalidad, sino una condición necesaria para la constitución y estabilidad de un orden político. Precisamente, la presunta historia de los conflictos políticos puede interpretarse como una tendencia que conduce a la diferenciación de la pretensión de validez universal de los derechos fundamentales, respecto de la pluralidad de concepciones particulares del mundo, lo que representa un requisito indispensable de la organización democrática del poder político.

[199] En este punto podemos recuperar las aportaciones que ha hecho la ética discursiva desarrollada por Apel y Habermas. Sobre la polémica en torno a la definición de la ética discursiva existe una enorme bibliografía. Me limito a destacar un trabajo donde desarrollo con más amplitud este tema: Enrique Serrano, *Legitimación y racionalización*, UAM-Anthropos, Barcelona, 1994.

Reflexiones finales

Res publica (est) res populi, populus autem non omnis hominun coetus, sed coetus multitudinis, iuris consensu et utilitatis comunione sociatus.
CICERÓN

PARA acceder a un criterio que nos permita distinguir el sistema político de los otros ámbitos sociales y, al mismo tiempo, nos sirva como guía en el análisis de las transformaciones históricas de este sistema social, lo primero que se requiere es desechar el presupuesto de que existe una esencia de la política, la cual permitiría acceder a una definición en su sentido clásico. Se trata de asumir, de manera consecuente, la tesis de que el ser de la política, como el de toda entidad humana, es tiempo. Esta tarea es la que se propusieron realizar Hannah Arendt y Carl Schmitt a partir de posiciones políticas distintas.[200] Sin embargo, en el desarrollo de sus proyectos, ambos autores terminaron por dar prioridad a una concepción normativa de la política, lo que les impidió ofrecer una teoría capaz de comprender la complejidad propia de este ámbito de la sociedad.

El punto de partida de las reflexiones de Arendt es negar que existe una naturaleza humana de la que pueda deducirse una definición de la política. Su estrategia argumentativa consiste en sustentar su concepción de la política en un conjunto de determinaciones abstractas del mundo humano como *vida* (la cual incluye *natalidad* y *mortalidad*), *mundaneidad* y *pluralidad*. De acuerdo con su análisis del mundo humano, para Arendt la política

[200] En mi trabajo *Consenso y conflicto* me propuse realizar una reconstrucción crítica de los proyectos de Arendt y Schmitt de ofrecer una descripción del ámbito de la política sin asumir el presupuesto de que existe una esencia de ella. Cabe señalar que, a pesar de todas las diferencias que existen entre ellos, ambos toman como punto de partida la crítica que realiza Heidegger a la metafísica tradicional.

denota las acciones que se realizan en una esfera pública constituida por los individuos que, al reconocerse recíprocamente como sujetos libres, establecen una igualdad entre ellos. La igualdad creada por el reconocimiento recíproco es el fundamento de la legalidad, la cual conforma los muros espirituales de la *polis*. Esta esfera pública funciona como un espacio de aparición, en donde los individuos, al actuar de manera coordinada para determinar sus fines comunes, cada uno forja su identidad particular. Es decir, la esfera pública representa el medio en el que se desarrolla y manifiesta la pluralidad humana. De acuerdo con Arendt, en la acción política no sólo se encuentra en juego la supervivencia, sino también, como decía Aristóteles, la búsqueda de una vida buena.

Según la noción de política que propone Arendt, el totalitarismo del siglo XX y el terror que lo caracteriza no serían fenómenos propiamente políticos, sino efectos de la pérdida de la esfera pública propiciada por la invasión de la violencia *prepolítica* de este ámbito social. En esta crítica al totalitarismo se hace patente que Arendt antepone una idea normativa de la política y todo lo que no se ajusta a ella es visto como una pérdida o enajenación de esa supuesta forma de acción política auténtica. Con ello, quedamos atrapados en la concepción esencialista de la que se quería huir. El totalitarismo es, como la propia Arendt llega a reconocer, la expresión más acabada que conocemos de una tendencia que siempre ha estado presente tanto en la práctica como en la teoría políticas. Me refiero a la tendencia a reducir la política al aspecto técnico de lo gubernativo, para tratar de eludir el conflicto inherente a lo político. Más que calificar a la violencia ligada a la concepción tecnocrática de la política o a cualquier otro tipo de violencia como prepolíticas, lo que se requiere es comprender la forma en que se entrelaza la violencia con la dinámica del sistema político. La violencia no es un fenómeno que, externo a la política, impide a los ciudadanos acceder a una coordinación comunicativa de sus acciones. Los conflictos y la violencia que pueden desatarse en ellos, tienen sus raíces en la pluralidad que se manifiesta en la esfera pública, así como en la contingencia de la forma que adquiere esta última en cada contexto social.

En contraste con la teoría de Arendt, la teoría de Carl Schmitt parece, en un primer momento, más realista.[201] Al igual que Arendt, Schmitt sostiene que una determinación básica del mundo humano es la pluralidad, la cual es un síntoma de la contingencia en las formas que adquiere el orden social en general y el orden político en particular, en los distintos contextos históricos. La diferencia entre ambos autores consiste en que Schmitt resalta esa pluralidad como la fuente del conflicto político. Su argumento se puede sintetizar de la siguiente manera: la primera premisa sostiene que lo político precede a lo estatal y a cualquier otra institución política, ya que lo político denota los conflictos (la enemistad) que tienen su origen en la pluralidad de valores, intereses e identidades; la segunda premisa consiste en afirmar que, si bien los conflictos aparecen en los distintos ámbitos de la sociedad, lo que distingue al conflicto político es su alto grado de intensidad –por eso, se identifica al conflicto político, mediante la operación de resaltar las situaciones excepcionales, con aquel tipo de conflicto en donde los rivales tienen la posibilidad de dar muerte al otro. A partir de estas dos premisas, se arriba a la conclusión de que las instituciones políticas son aquellas que cumplen la función de controlar los conflictos de alta intensidad suprimiendo, o cuando menos reduciendo, la pluralidad interna al orden social (como diría Schmitt: al distinguir con claridad los amigos y los enemigos). De esta manera, se espera que el orden civil pueda ofrecer a sus miembros paz, seguridad y orden. Como corolario de esta conclusión, se agrega que el Estado clásico europeo (el Estado absolutista), al poseer el monopolio de la soberanía, representa la forma de orden civil más adecuada para cumplir con la función de pacificación que debe asumir el sistema político.

Los problemas que encierra este argumento comienzan, me parece, en la segunda premisa. Porque caracterizar el conflicto político mediante su elevado grado de intensidad, a través de la maniobra teórica de privilegiar las situaciones excepcionales, conduce

[201] Por eso se ha elegido tomar a este autor como un primer interlocutor en el presente trabajo.

a una posición muy cercana a la metafísica tradicional y su concepto de esencia. Sin duda, las situaciones de excepción tienen un importante valor hermenéutico, pero en ellas no se revela una supuesta esencia del fenómeno en cuestión. Una teoría que se proponga comprender la complejidad de un fenómeno, sin recurrir a una noción esencialista o fundamentalista del mundo, tiene que dar cuenta, así de las situaciones extraordinarias, como de las cotidianas o *normales*. Al identificar lo político con los conflictos de alta intensidad se introduce, de manera furtiva, una noción normativa de la política. Ésta se manifiesta claramente en el prólogo escrito en 1963 para la reimpresión de su trabajo *El concepto de lo político*. En ese prólogo se afirma que la política por excelencia (la política de gran estilo, *la alta política*) es la que realiza el Estado soberano en su relación con los otros, esto es, la política exterior. Ello nos conduce a un normativismo aún más excluyente que el de Arendt, pues se mantiene que en un orden civil estable, consolidado, los conflictos internos, al tener una menor intensidad, no deben ser considerados estrictamente políticos sino como meras alteraciones de las que se tiene que ocupar la policía.

El primer paso para llegar a ser consecuentes con la concepción antiesencialista que defienden Arendt y Schmitt es introducir, en el devenir, las determinaciones que conforman su criterio para una distinción del ámbito político. Es decir, se trata de considerar al conflicto político y a la esfera pública como determinaciones del mundo humano que también se encuentran sometidos a las transformaciones históricas. El segundo paso es recuperar las mediaciones que hacen posible combinar, en diferentes proporciones, según los distintos casos, el conflicto y el consenso en el que se sustenta el orden civil. Estos dos pasos son los que he tratado de unir en la propuesta de utilizar, como criterio distintivo de la política, el conflicto que se encuentra enmarcado en un *consensus iuris*. Este criterio es compatible con la idea de que en el conflicto político siempre existe el riesgo de que aumente su intensidad hasta llegar a la guerra o a la represión abiertamente violenta. Pero, al mismo tiempo, se mantiene que el grado de intensidad del con-

flicto depende de los contenidos del *consensus iuris* en los distintos contextos sociales e históricos. De hecho, he tratado de sustentar la tesis de que el conflicto no sólo es compatible con la estabilidad del orden civil, sino que también, cuando se desarrolla el sistema institucional adecuado, el conflicto político incrementa la estabilidad del orden a mediano y largo plazo. Ello se debe a que cuando se desarrolla un acuerdo sobre las normas en las que se apoyan las instituciones y los procedimientos que sirven para tomar decisiones colectivas en contextos conflictivos, se incrementa el poder para realizar las metas comunes y el orden adquiere la flexibilidad indispensable para adaptarse a las cambiantes circunstancias. La escenificación pública del conflicto político puede llegar a funcionar como un mecanismo social para procesar la información –proveniente de los diferentes ámbitos sociales–, sobre los problemas que deben intentar resolverse políticamente mediante decisiones vinculantes.[202]

Por otra parte, en el criterio de identificación de la política propuesto, se asume que el llamado *consensus iuris* no se traduce de manera inmediata en un espacio de libertad en el que puede expresarse sin trabas la pluralidad ciudadana. La tesis en este punto es que distintos contenidos del *consensus iuris* dan lugar a diferentes modalidades de espacio público político. En la mayoría de los casos empíricos, el *consensus iuris* aparece ligado a una concepción jerárquica de la sociedad. Tal es el caso del vasallaje, que caracteriza al principio de organización social del feudalismo, en donde a pesar de asumir normas comunes para coordinar las acciones, se establece una relación asimétrica entre señor y siervo. Incluso cabe señalar que, en su origen, el *consensus iuris* encierra un sentido de desigualdad pues establece una diferencia entre los *cives* y el resto de los *habitores*, es decir, de todos aquellos que carecen del derecho de acceder a la esfera pública. La identificación del *consensus iuris* con el proyecto de realización

[202] La escenificación pública del conflicto político, como sucede en las democracias modernas, actúa de una manera análoga a la del mercado en el sistema económico. Lo que no quiere decir que deban confundirse estos mecanismos ni reducirse el uno al otro.

del principio de igualdad frente a la ley es el resultado de una larga historia de luchas sociales que se encuentra lejos de estar concluida. En los distintos *consensus iuris* particulares, la existencia de tensión entre una igualdad emanada del reconocimiento de normas comunes y las desigualdades presentes en sus contextos históricos, nos permite pesar esa historia de conflictos sociales como una lucha por el reconocimiento. Ello, como veremos más adelante, es importante para sustentar un proyecto de teoría política crítica.

La primera razón de utilizar el término *consensus iuris* es llamar la atención en torno a que, en el criterio distintivo de la política propuesto, se pretende recuperar una tesis común a gran parte de las teorías grecolatinas clásicas y al contractualismo moderno, a saber: la tesis de que el orden civil es un artificio humano, una especie de segunda sociabilidad. Ello significa que el *consensus iuris* no es el tipo de consenso espontáneo que surge de entre los seres humanos que comparten una tradición común y entre los que existen lazos afectivos, como sucede en las comunidades familiares. La modalidad de consenso que se encuentra en la base del orden civil es el efecto del reconocimiento de los individuos como *personas*.[203] La identidad de un ser humano como persona no remite a una sustancia o a un atributo innato, sino a la cualidad adquirida de compartir con otras personas una legalidad, la que hace posible coordinar sus acciones (recordemos el mito de Pro-

[203] Desde sus orígenes, en el ámbito de la dramaturgia, el término *persona* no se refiere a una sustancia o atributo natural, sino a un papel que los individuos crean mediante sus acciones (se es persona dentro de una trama de relaciones sociales integrada por una normatividad común). Posteriormente, en la escolástica medieval, se usó el término de persona para denotar, no una realidad sustancial, sino un modo de presentarse o aparecer. Por ejemplo, se afirmaba que si bien Dios es una sustancia única, ésta puede manifestarse en distintas personas (padre, hijo y espíritu santo). En la modernidad, se rescató el sentido antisustancialista del término persona para referirse a la relación entre los individuos, a través del orden jurídico. Se es persona por la mediación del derecho y el atributo que se adquiere con ello es la dignidad. Sobre este tema consúltese Dieter Sturma, *Philosophie der Person*, Schöning, Paderborn, 1997. Theo Kobusch, *Die Entdeckung der Person, Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, 1997. Robert Spaemann, *Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2000. Martin Brasser (comp.), *Person*, Stuttgart, 1999.

meteo y Epimeteo mencionado en la introducción). Diferenciar el *consensus iuris* de otras modalidades de consenso social no significa que la tradición cultural y los lazos afectivos no sean importantes en el proceso de constitución de un orden civil. Al contrario, cualquier forma de *consensus iuris* nace dentro de una tradición cultural y el compromiso que se crea con él puede despertar sentimientos tan intensos como los que se dan en la familia; pensemos, por ejemplo, en el nacionalismo. Lo que se afirma es solamente que dicha modalidad de consenso marca la diferencia entre la política y los otros ámbitos sociales.

La persistencia de la tesis respecto a que el orden civil es un artificio humano no excluye que entre los distintos autores que la defienden existan diferencias teóricas. Por ejemplo, mientras Aristóteles considera que, si bien existe una diferencia cualitativa entre la sociabilidad espontánea de la comunidad familiar (*oikos*) y la sociabilidad del orden civil (*polis*), al mismo tiempo afirma que entre ellas hay una relación de continuidad (el orden civil surge de la reunión de una multiplicidad de comunidades familiares); además, para Aristóteles, la *polis* hace posible el desarrollo de las potencialidades inherentes a la supuesta naturaleza humana. En cambio, para Hobbes el orden civil es un artificio en un sentido radical porque, según él, la civilidad de los individuos no se sustenta en su naturaleza humana, sino que es un atributo que adquieren por la experiencia en la convivencia con los otros y los conflictos que emergen de ella. Desde su punto de vista, por tanto, se da una ruptura radical entre la organización familiar y el orden civil.

Otra razón para usar ese latinajo (*polis*) es hacer patente que se puede aceptar la validez de la tesis contractualista, respecto a que el consenso de los ciudadanos es la única forma de legitimación racional del poder político y, de manera simultánea, rechazar el individualismo metodológico que comparten la mayoría de las teorías clásicas del contrato social y sus herederas actuales. Para probar esto basta recordar la tesis central del republicanismo grecolatino clásico: de acuerdo con Cicerón, la *res-publica* es una cosa del pueblo; pero pueblo no es cualquier reunión de hombres, sino

aquélla en donde su asociación se basa en un *consensus iuris*, en donde se fundamenta la legalidad que funciona como medio para coordinar las acciones y definir fines comunes. Cuando Cicerón sostiene que un consenso es la base de la *res-publica*, no piensa en un acuerdo entre individuos aislados que poseen intereses y una identidad ajena a una tradición cultural. Este autor sustenta su creencia en que las leyes de la república romana son superiores a las de otras organizaciones políticas en tanto que dichas leyes son el producto de la experiencia de muchas generaciones y se perfeccionan de manera continua, conforme esta experiencia se amplía.

Aunque la legalidad es el resultado de una tradición cultural, lo que convierte a un ser humano en ciudadano, desde la perspectiva de Cicerón, no es recibir pasivamente esa herencia, sino asumir su validez de manera consciente, ya sea para defenderla o para cuestionar el contenido de algunas de esas leyes que conforman su herencia cultural. Lo que no debe poner en duda el ciudadano es el *consensus iuris* en sí mismo, es decir, el reconocimiento de sus conciudadanos como personas, pues ello brinda la estabilidad del orden civil y, con ella, la posibilidad de reformar la legalidad mediante procedimientos institucionales. En la modernidad, el principio de la pertenencia activa como elemento distintivo de la ciudadanía (resaltado por el cristianismo reformado), será retomado por el iusnaturalismo racionalista y las teorías contractualistas a fin de convertirse en uno de los pilares de la tradición liberal.

En su crítica al liberalismo, los llamados comunitaristas (considerados como un grupo heterogéneo de autores) aciertan cuando afirman que la capacidad de crear identidades y, por tanto, también el individualismo moderno, dependen de una tradición cultural. No existen sujetos en abstracto, esto es, desligados de sus vínculos sociales. Dejemos a un lado definitivamente las robinsonadas; como decía Ortega y Gasset: Yo soy yo y mis circunstancias. Cualquier uso del pronombre personal *yo*, presupone una dimensión intersubjetiva y, por tanto, una referencia a los otros. Lo que gran parte de los representantes de ese comunitarismo actual

hace a un lado, consiste en que el poder tomar una distancia crítica de la herencia cultural permite a los individuos actuar libremente y, con ello, convertirse en ciudadanos. Es decir, el error de los comunitaristas es no haber tomado en cuenta la función e importancia del principio de pertenencia activa desde el comienzo de su polémica.

Para pensar la facultad de actuar libremente, no hay que situar al sujeto fuera de su tradición cultural. Lo que autoriza a presuponer esa facultad es percibir que ninguna tradición cultural es una realidad homogénea y coherente. Todas ellas se encuentran desgarradas por conflictos trágicos, en donde se escenifica la eterna lucha de valores. El ser del sujeto no se encuentra en la subjetividad entendida como una esencia o sustancia que existe con independencia de sus acciones. La cualidad de sujeto la adquiere cada ser humano cuando enfrenta, de manera más o menos consciente, el politeísmo de los valores de su realidad cultural y toma decisiones que se traducen en acciones. Son éstas las que le permiten mostrarse a sí mismo y a los otros como un sujeto, como *alguien* y no como *algo*. Desde esta perspectiva, Arendt tiene razón cuando afirma que la acción política (en donde se conjugan hechos y palabras) es el nacimiento del ciudadano.

Hacia una teoría crítica de la política

La aparición de la idea del orden civil como un artificio, sustentado en el consenso de sus miembros, puede considerarse un síntoma de que se ha iniciado un proceso de diferenciación funcional de la sociedad, gracias al cual el sistema político adquiere un cierto grado de autonomía. Este sistema se especializa en cumplir la función de procesar y controlar los conflictos que surgen en el proceso de coordinación de los diferentes grupos y organizaciones componentes del orden social, así como en la relación con otras unidades sociales. En la sociedad griega, por ejemplo, es en la *polis* donde se crea y defiende la unidad de las diferentes comunidades

familiares, el *oikos*. El sistema político ocupa un lugar central desde el punto de vista de la función de procesar y controlar los conflictos que, por su intensidad, rebasan los límites de los otros sistemas sociales. Pero este lugar no implica omnipotencia, por el contrario, el contenido de gran parte de los conflictos que confluyen en el sistema político se encuentra determinado por su entorno. Cuanto más se desarrolla la diferenciación funcional de la sociedad, menor es la capacidad del sistema político de definir el contenido de los conflictos que ingresan en su dominio, así como de controlar la dinámica de los otros sistemas. Es decir, si cambiamos de perspectiva y se pregunta por la fuente de los conflictos, desaparece la visión en la que el sistema político tiene un lugar central, porque no existe un origen único de los conflictos sociales.[204] Para determinar la procedencia de los conflictos que adquieren un carácter político y la capacidad de este sistema de controlarlos se requiere, en cada caso, situar la política en su contexto social.

Ahora bien, el sistema político no asume pasivamente los conflictos que provienen de los distintos ámbitos sociales, sino que les impone una forma propia, al relacionarlos con el *consensus iuris*. En el proceso en que los conflictos adquieren una forma política, lo primero que está en juego es, como destacó Carl Schmitt, establecer la identidad de los contrincantes. Sin embargo a diferencia de la guerra donde la identidad de amigos y enemigos está dada, en la política las fronteras entre los bandos son oscilantes y plurales. Para comprender la complejidad propia de la formación de identidades en el conflicto político, una buena estrategia es acudir a la geometría utilizada en la práctica política. En ésta, se parte de una distinción básica izquierda y derecha, la que puede ser interpretada en términos de amigo y enemigo.[205] Pero, como demuestra la historia de esta dualidad, ella no puede expre-

[204] Me parece que una de las contribuciones más importantes de la teoría de Foucault es haber destacado la complejidad de la red que conforma las relaciones de poder y dominación y, de esta manera, haber contribuido a la crítica de las concepciones centralistas del orden social.

[205] Establecer una dualidad básica es el primer paso en el desarrollo del código propio de cada sistema social.

sar la pluralidad de fuerzas que se manifiestan en el ámbito político y termina por convertirse en una escala con una multiplicidad de graduaciones e interpretaciones. Se puede aceptar que en numerosos conflictos se da una tendencia a la polarización, pero esta tendencia no puede dar cuenta de todos los casos. Una teoría política tiene que explicar tanto las situaciones excepcionales como las cotidianas o normales.

La intensidad y la tendencia a la polarización de los conflictos políticos dependen de diversas variables. Una de esas variables es el contenido del *consensus iuris*. Cuanto menos diferenciados se encuentren los elementos que componen el *consensus iuris*, mayor será la necesidad de mantener la homogeneidad de la identidad y de las creencias del pueblo para lograr la estabilidad del orden civil y, por tanto, mayor será el riesgo de que la intensidad de los conflictos se incremente hasta tomar la forma de *todo o nada*. En cambio, cuanto mayor sea la diferenciación entre los principios de justicia –que se condensan en los derechos humanos y ciudadanos, así como la pluralidad de concepciones de vida buena–, mayor será la probabilidad de que los conflictos tomen la forma de *más o menos*, en los que, al estar controlada la intensidad, la enemistad no impide percibir al contrincante como un enemigo conforme a derecho. La diferenciación de los elementos normativos del *consensus iuris* es una condición necesaria para que puedan escenificarse públicamente los conflictos sociales sin tener que cuestionar la unidad del orden civil, como sucede en las democracias modernas. En contraste con estas últimas, en las sociedades tradicionales en donde no existe dicha diferenciación, la estrategia básica para enfrentar los conflictos políticos es evitar que éstos aparezcan en la esfera pública mediante la coacción y/o buscando consensos mediante el uso patrimonialista de los recursos sociales. La estrategia política de impedir que afloren los conflictos en la esfera pública puede llegar a garantizar durante largos periodos la paz social pero, en sus crisis, es mayor la posibilidad de que estallen conflictos de alta intensidad.

Por su parte, la diferenciación de los elementos que componen el *consensus iuris* se encuentra estrechamente relacionada con la diferenciación funcional de la sociedad en su conjunto. La consolidación de los Estados nacionales representa la cúspide de un largo proceso de centralización del poder político (en el caso de la historia europea se inicia en la crisis del feudalismo del siglo XIII y culmina en algunos casos en el siglo XVIII y en otros en el XIX). Esta centralización del poder político hace posible consolidar la autonomía del sistema político. Sin embargo, incluso antes de que se realice de manera plena esta autonomía, comienza un proceso de diversificación o diferenciación *centro-periferia* del poder al interior del sistema político, lo cual da lugar a que surja una multiplicidad de asociaciones ciudadanas que representan un papel político. El caso ejemplar es el de los partidos políticos. Este aumento de la complejidad del sistema político es una respuesta al incremento de la complejidad de su entorno social. Las diferentes asociaciones se encargan de transmitir, al Estado, las tensiones que surgen en torno a diferentes temas en los distintos ámbitos sociales. La articulación entre el Estado y lo que en la actualidad se denomina sociedad civil, conformada por el conjunto de asociaciones ciudadanas, se convierte en el escenario privilegiado de los conflictos políticos.

Cabe señalar que este tipo de diversificación del poder no conduce a la fragmentación política propia de las sociedades premodernas. Porque el Estado, con su monopolio de la violencia legítima, sigue constituyendo el eje del sistema político de donde emanan las decisiones vinculantes y es el gobierno quien asume la responsabilidad de ellas. Es evidente que la elevada complejidad de esta situación torna más difícil la práctica política y eleva el número de riesgos que acechan en ella. En la actualidad, el proceso de diferenciación ha rebasado las fronteras de los estados nacionales sin poder vislumbrarse, hasta ahora, la organización del poder político que corresponda al proceso de globalización. Con ello aumenta la fragilidad de la dinámica política; fragilidad debida, en gran parte, a que cada día se exige del sistema político una

mayor cantidad y diversidad de respuestas ante conflictos inéditos. En este contexto es una peligrosa ilusión pensar, como lo hizo Schmitt en su momento, que es posible revertir esta tendencia a la diversificación del poder político para que el Estado pueda adquirir de nuevo el poder soberano. En nuestros días, cualquier intento de centralizar de nuevo el poder político, lejos de ofrecer la paz, la seguridad y el orden, conduce a la atrofia de la facultad de dar respuesta política a los conflictos, lo que a su vez, torna mayor el riesgo de que estos aumenten de intensidad.[206]

Plantearse hoy el tema de la definición de lo político implica resaltar la necesidad de desarrollar una teoría política crítica que posea las herramientas conceptuales para describir y comprender la complejidad del sistema político y su dinámica. Sin embargo, aunque esta capacidad descriptiva sea un requisito indispensable para que una teoría merezca el adjetivo de crítica, no es suficiente. Se requiere, además, que esa teoría ofrezca una orientación práctica. Según la tradición platónica, que extiende su influencia hasta las ideologías modernas, esa orientación proviene del conocimiento de un orden universal, del cual es posible deducir la alternativa de acción política correcta. Se debe desechar este presupuesto platónico,[207] ya que el sentido que orienta las acciones no es algo que se descubre, sino es una instancia que se construye en la práctica política. Una teoría crítica no se distingue por poseer una verdad inaccesible a otras teorías, sino por su facultad de articular el sentido erigido en las acciones y conflictos políticos de su contexto social.

[206] Gran parte del fracaso de los regímenes socialistas se debe a que, al centralizar el poder político, este sistema social perdió la capacidad de dar respuestas a los diversos problemas sociales, así como la flexibilidad para adaptarse a las cambiantes circunstancias. La centralización del poder, lejos de producir un Estado fuerte, genera un sistema político extremadamente frágil.

[207] Las teorías de Arendt y Schmitt han contribuido a cuestionar este presupuesto platónico. Sin embargo, el problema consiste en haber dado una prioridad a su concepción normativa sobre su capacidad descriptiva, ya sea porque se considera que dicha concepción se fundamenta en una ontología del mundo humano, o bien porque se asume que son las situaciones excepcionales las que revelan la esencia de lo político. Con esto quedan atrapados en la metafísica platónica.

El uso del término *consensus iuris* como elemento del criterio distintivo de identificación de la política hace patente que existe un vínculo indisoluble entre la práctica política y el orden jurídico, vínculo que no presupone negar la especificidad de cada uno de estos sistemas sociales; lo que se plantea es que la relación entre ellos es un aspecto central de su identidad dentro del orden social.[208] Desde el punto de vista de la práctica política, el derecho es política congelada. Ello no quiere decir que el orden político sea una realidad estática; lo que se afirma es que los acuerdos que se alcanzan en la práctica política se condensan en normas, las cuales, al entrar en el ámbito jurídico, adquieren la dinámica propia de éste. Desde el punto de vista de la práctica jurídica, lo que caracteriza al conflicto político es que en él se encuentra en juego la definición del contenido del derecho de los participantes.

Por ejemplo, en la actualidad se ha discutido ampliamente sobre el problema de la fundamentación de los derechos humanos sin llegar a un acuerdo amplio. A partir del criterio de distinción de la política que se ha propuesto aquí, este tema se desvanece como problema teórico, porque el fundamento de los derechos humanos y ciudadanos no se encuentra en un orden natural, divino o histórico, al que se puede acceder a través de un conocimiento teórico. El fundamento de esos derechos se encuentra en el *consensus iuris* que se construye mediante la práctica política. Es decir, el verdadero problema se encuentra en el nivel práctico, en donde se trata de acceder a una determinación de los derechos fundamentales que corresponda a la pluralidad humana, la cual, por su parte, se manifiesta en el conflicto. Por tanto, la cuestión central es crear un orden civil que, además de garantizar la integridad física y moral de los miembros de la sociedad, permita la escenificación de los conflictos: porque éstos hacen posible orientarnos en la tarea

[208] La especificidad de la política no debe buscarse en una sustancia, sino en las relaciones que se establecen entre ella y los otros ámbitos sociales. La tesis en este punto consiste en afirmar que, aunque el sistema de relaciones que determina la política varía históricamente, *su nexo con el derecho ha sido una constante*, ya que la modalidad que adquiere este nexo determina en gran parte la relación de estos sistemas sociales con el resto de la estructura social.

constante de ampliar y corregir el contenido de los derechos fundamentales. La pretensión de validez universal de estos derechos no se encuentra en una supuesta verdad, sino en su intención inclusiva.[209]

Otra ventaja de recurrir al uso del concepto *consensus iuris* consiste en que, al destacar el nexo entre práctica política y orden jurídico, se abre la posibilidad de percibir los conflictos políticos no sólo como una pugna de intereses opuestos, sino también como una lucha por el reconocimiento. Ello permite ampliar la comprensión de los sentidos que guían la multiplicidad de los conflictos sociales, mediante la construcción de una presunta historia política de la humanidad, la cual no debe entenderse como el conocimiento de un orden que se desenvuelve de manera necesaria en el devenir histórico. Dicha historia es simplemente una narración, producto de una reflexión, que si bien posee una base empírica amplia, su objetivo es servir de guía en la práctica política, sin que ella pueda ofrecer ninguna seguridad sobre la realización de los fines que se plantean. Estos fines se resumen en el ideal de un orden civil cosmopolita que, a pesar de encontrarse desgarrado por conflictos de manera permanente, garantiza la igualdad de derechos y la libertad de los ciudadanos.[210] Es decir, se trata de una teoría crítica de la política la cual ya no presupone el fin como una reconciliación que permita acceder a una comunidad transparente, sino que el fin es una reconciliación con el conflicto, esto es, el asumir que éste es un fenómeno insuperable del mundo humano.

La mayoría de las teorías políticas con pretensiones críticas toman, como punto de partida, el hecho de que gran parte de los

[209] Ésta es la idea de universalidad (la identidad de la identidad y la no identidad), propia de la razón, que maneja Hegel. Esto es, la universalidad no se encuentra en una verdad que permita diferenciar entre el ámbito de lo racional y el de lo irracional porque, simplemente, en el momento de establecerse este límite se pierde la universalidad. La pretensión de validez universal reside en la apertura a las razones de todos. Apertura que es el resultado de la experiencia de la historia de los conflictos sociales.

[210] Esta visión teleológica de la historia no se apoya en una supuesta capacidad de predecir el futuro, sino en la propia estructura de la acción. Por lo que, al igual que esta última, se encuentra sometida a los avatares de una realidad contingente, cuya complejidad las trasciende.

conflictos políticos tienen su origen en un problema de justicia distributiva. La narración de la presunta historia política de la humanidad, comprendida desde el concepto de lucha por el reconocimiento, destaca que el primer bien que debe ser repartido de manera equitativa es el reconocimiento de la ciudadanía. Esta última implica tanto un espacio de libertad privado que garantice la particularidad, como la posibilidad de participar en el ejercicio del poder político. La tesis que supone este tipo de narración se puede expresar de otra manera: no puede haber una justicia distributiva sino existe una justicia universal entendida como el reconocimiento recíproco de los sujetos como personas libres e iguales ante la ley. Esta noción de justicia universal es la que manejan, de manera implícita, las teorías del contrato social y que ellas condensan en el tradicional principio *volenti non fit iura*. Con la noción hegeliana de lucha por el reconocimiento, se trata de ofrecer una interpretación intersubjetiva de este principio,[211] para superar la visión individualista del orden social de la mayoría de las teorías del contrato social, así como recuperar la mediación entre el nivel abstracto de la justificación racional de las normas y el nivel concreto de la historia política.

La interpretación de la presunta historia política de la humanidad, a la luz del concepto de lucha por el reconocimiento, permite rescatar la tesis de Hannah Arendt sobre la autonomía y prioridad de los conflictos políticos que expone en su crítica a Marx. Tesis que esta autora no pudo sustentar de manera adecuada porque quedó atrapada en la rigidez de las dualidades que ella misma introdujo como sostén de sus reflexiones. Arendt afirma que la primera aportación de Marx fue percibir que la pobreza no es el resultado de una escasez natural, sino un problema político que tiene sus raíces en la violencia y la usurpación. Sin embargo, agrega ella, Marx no pudo explicar cómo el fenómeno de la explotación económica se transforma en un conflicto político. Ello se debe a que en la teoría marxista no se asume la autonomía del sistema políti-

[211] Sobre esto vease Axel Honneth, *Kampf un Anerkennung*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1992.

co y su peculiar dinámica.[212] El conflicto es considerado por los clásicos del marxismo como un mero reflejo de las contradicciones presentes en la base económica de la sociedad. En oposición a la concepción marxista, Arendt afirma la importancia de mantener presente la autonomía de la política y sus fines, los cuales se condensan en la constitución de un orden civil capaz de garantizar la libertad e igualdad de los ciudadanos ante la ley. Sin embargo, a partir de esta tesis –que me parece correcta–, en su libro *Sobre la revolución* sostiene lo siguiente:

> Aunque toda la historia de las revoluciones del pasado demuestra, sin lugar a dudas, que todos los intentos realizados para resolver la cuestión social con medios políticos conducen al terror, y que es el terror el que envía las revoluciones al cadalso. No puede negarse que resulta casi imposible evitar este terror cuando estalla en una situación de pobreza de masas.[213]

La conclusión que encierra este texto de Arendt es la expresión de un vértigo argumentativo simplificador, propiciado por la dualidad entre cuestión social, entendida como la problemática que emerge de la distribución desigual de la riqueza, y la dinámica política, la cual tiene en la creación de un orden libre su ideal propio. Una mejor estrategia argumentativa para defender la autonomía de la política es tratar de mostrar cómo la cuestión social adquiere una forma política en el momento en que aparece en el orden civil. Si se revisa la historia del movimiento obrero, aunque sea de manera superficial, se podrá encontrar una gran cantidad de conflictos que surgen por causas estrictamente económicas que, cuando aumentan de intensidad y penetran en el orden civil, cobran un sentido político. Esto es, junto a las demandas estrictamente eco-

[212] Me parece que en el marxismo no existe una teoría del Estado, como observó Bobbio hace tiempo, porque en él no hay una teoría de la política. Esta carencia también fue resaltada por Max Weber en su conferencia "El socialismo".

[213] Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 1988, p. 112. Más sobre esta polémica en mi trabajo *Consenso y conflicto*, CEPCOM, México, 1998.

nómicas que los motivan (aumento del salario, disminución de la jornada de trabajo, etcétera), aparecen demandas políticas (libertad de asociación, ampliación de la ciudadanía, el derecho del voto, etcétera) que se condensan en la exigencia de un *consensus iuris* más igualitario. Todo aquello que le parecía al marxismo mero formalismo burgués (Estado de derecho, procesos electorales, división de los poderes, etcétera), debido a su noción instrumentalista del Estado y a su estrecha visión voluntarista de la política, adquiere su verdadera importancia si se ve desde la perspectiva de la autonomía de la política. La constitución de un orden civil democrático, aunque no representa la solución de la cuestión social, es una condición indispensable para buscar de manera constante soluciones a las diversas facetas que posee dicha cuestión social.

En contra de lo que dice Arendt, el terror revolucionario no es el efecto de intentar enfrentar la cuestión social con medios políticos. Una de las principales causas del terror es la creencia de que se puede neutralizar el conflicto político para aplicar, desde el Estado, medidas técnicas encaminadas a superar la cuestión social sin la participación de los ciudadanos en su definición e implementación. Con la agudeza que la caracteriza, la propia Arendt advierte en su trabajo sobre el totalitarismo que: la transformación de la consigna leninista *soviets más electricidad* en la oferta estatal de electrificación, marca el fracaso de la revolución rusa. La historia de los sistemas socialistas y la de las revoluciones, incluida la mexicana con su larga agonía institucional, debe enseñarnos que, posponer la tarea de constituir un orden civil democrático en nombre de la justicia social, ha sido la perfecta coartada para que los políticos profesionales y su aparato administrativo se apoderen del monopolio del ejercicio del poder político. Ello conduce a que el pueblo carezca, al final del proceso revolucionario, de libertad y de justicia social. Caracterizar al orden civil democrático como un fin en sí mismo, no quiere decir que utilizar medios políticos para enfrentar la cuestión social y otros problemas sociales sea un error. Esa caracterización significa que la creación y conservación de un orden civil democrático representa la condición necesaria

para buscar soluciones eficaces a los temas que dan lugar a los conflictos.

Por otra parte, considero que interpretar la historia de los conflictos políticos como una lucha por el reconocimiento permite dar cuenta en el nivel teórico de un hecho que, desde hace bastante tiempo, es evidente: los conflictos políticos son irreductibles al antagonismo de clases, como se entiende en el marxismo. Son múltiples los temas que desatan los conflictos políticos; pensemos, para mencionar algunos ejemplos, en el movimiento feminista, en la lucha de las etnias sometidas por los Estados nacionales, las pugnas religiosas, las protestas de minorías de diversa índole y, por supuesto, también en los conflictos entre los distintos grupos de políticos profesionales, etcétera. Lo que tienen en común esta amplia variedad de conflictos es que en ellos existe una referencia, implícita o explícita, al *consensus iuris*, ya sea que éste conserve su forma y contenidos establecidos o para que se transforme cuantitativa y/o cualitativamente. En la actualidad, lo que Hannah Arendt calificó como la cuestión social atañe, más que al proletariado, a los que son excluidos de manera radical de la dinámica de los sistemas sociales. La posición de estos marginados, que aumenta su número constantemente, implica un reto para el sistema político y la sociedad en general porque al carecer de medios institucionales y culturales en general para canalizar su lucha, se incrementa la posibilidad de que acudan a una violencia no organizada como medio de expresión de su situación de marginación radical. Esta modalidad de la cuestión social exige, de manera urgente, respuestas no sólo económicas y sociales sino también políticas (no restringidas a lo estatal) en sentido estricto.

La revolución, entendida como un fenómeno político violento de corto plazo, no puede dar lugar a un orden civil democrático, como tampoco puede dar una respuesta a largo plazo sobre la cuestión social. La violencia puede funcionar, en ciertos contextos, como liberación de una dominación política constituida, o como medio para hacer patente el carácter excluyente de un *consensus iuris* imperante en una sociedad concreta. Pero la creación de un orden

civil democrático requiere paciencia y la sabiduría práctica (*phronesis*) que se deriva de la experiencia del ejercicio del poder político. El problema que aparece de inmediato cuando se plantea la realización del ideal de un orden civil democrático es cómo generar los canales institucionales que permitan la participación del pueblo en el ejercicio del poder político. Participación que es el único medio para que los individuos adquieran la sabiduría práctica que les permita convertirse en ciudadanos libres, así como la capacidad de buscar soluciones a los problemas y conflictos que enfrentan.

En este punto me parece importante recuperar la noción hegeliana de sociedad civil. En contraste con aquellos que satanizan o divinizan al mercado, Hegel empieza por reconocer que el mercado es una instancia indispensable de integración y transmisión de información en las sociedades modernas. Una vez que asume este hecho, advierte que el mercado abandonado a su dinámica espontánea produce miseria y marginación ("Aquí se hace patente que la sociedad civil en medio del exceso de riqueza no es suficientemente rica, es decir, en su propia fortuna no posee suficiente para gobernar el exceso de miseria y el surgimiento de la plebe."[214] FdD § 245). Por una parte, el desarrollo de una economía mercantil hace posible un proceso de racionalización técnica que permite incrementar la capacidad productiva de la sociedad, pero, por otra parte, ese desarrollo rompe con los vínculos comunitarios tradicionales propiciando el aislamiento y la falta de solidaridad (la que al interior de esas comunidades ofrecía una protección a sus miembros ante los avatares del destino). Si bien el mercado contribu-

[214] "La pobreza en sí no convierte a ninguno en plebe. Ésta sólo está determinada por el ánimo que se vincula con la pobreza, por la rebelión interna contra la riqueza, contra la sociedad, contra el gobierno, etcétera", FdD, § 244. Resulta reconfortante ver cómo Hegel, a pesar de su terminología arcaica y su concepción orgánica de la totalidad social, logra captar la complejidad de las sociedades modernas mejor que un gran número de individuos que se autocalifican de izquierda. Una izquierda que parece sólo tratar de superar su crisis de identidad es vociferar contra un enemigo de perfiles difusos (el neoliberalismo), en vez de tratar de cuestionar de manera radical sus presupuestos tradicionales a fin de encontrar de nuevo una orientación en una realidad que trasciende, por mucho, sus pobres esquemas teóricos.

ye decisivamente a romper con las jerarquías y privilegios tradicionales, también genera nuevos tipos de asimetría y formas de dominación impersonales.

Si embargo, Hegel percibe que la disolución de los lazos tradicionales y el individualismo –que se desarrollan junto a la economía de mercado–, abren la posibilidad de generar un principio de organización social y política, la cual permite llegar a conjugar libertad individual y un principio de justicia universal (ciudadanía inclusiva). La base de este principio de organización son las asociaciones constituidas voluntariamente. Éstas funcionan como escuelas de ciudadanía en donde, al exigir sus derechos, aprenden la importancia de cumplir con sus deberes. La protección que ofrecen las asociaciones de ciudadanos a los individuos no se basa en la caridad ni en la benevolencia del Estado, sino en la fraternidad que permite incrementar el poder de sus miembros en la defensa de sus intereses.

La noción hegeliana de sociedad civil tiene, evidentemente, un carácter normativo; para él, el desarrollo de este ámbito social es el medio que permite realizar el ideal de la pertenencia activa al orden civil. Sin embargo, esa concepción normativa no le impide a Hegel percibir la complejidad de las sociedades modernas, lo que le evita, a su vez, idealizar a la sociedad civil. A diferencia de otras teorías posteriores, al no deslindar la sociedad civil del mercado, Hegel destaca que ella no es el reino de una racionalidad comunicativa pura, libre de todo dominio, ni un campo en donde brote de manera espontánea la solidaridad entre los ciudadanos. Por el contrario, la primera manifestación de la sociedad civil es la competencia, la necesidad, el aislamiento, la impotencia de los individuos frente a la dinámica contingente del mercado, la aparición de grupos interesados únicamente en la promoción de sus intereses particulares, asociaciones que buscan sacar una ventaja de la participación del político sin asumir su responsabilidad, etcétera. Es decir, utilizando su propia terminología, la disolución de la eticidad. La tesis hegeliana consiste en afirmar que la experiencia del conflicto y la necesidad es lo que permite formar lentamente

la conciencia de la ciudadanía. Por eso, en lugar de idealizar las asociaciones de ciudadanos, afirma que si bien ellas representan un control del poder estatal, éste, por su parte, debe contrarrestar la tendencia de esas asociaciones a dar prioridad a sus intereses particulares en detrimento de la unidad del orden civil. El que las asociaciones de ciudadanos cumplan su función de ser escuelas de ciudadanía depende de que se mantenga el equilibrio entre los múltiples poderes de la sociedad civil y el Estado. La condición necesaria para acceder a ese equilibrio es la escenificación pública de los conflictos políticos.

Hacia una teoría de la relación entre orden civil y justicia

A la pregunta de un padre acerca de la mejor manera de educar éticamente a su hijo, dio un pitagórico la respuesta (que también encontramos en boca de otros): Hazlo ciudadano de un Estado de leyes buenas.

HEGEL

No cualquier asociación de seres humanos constituye un orden civil, porque éste presupone un *consensus iuris*, cuyo núcleo está conformado por un concepto de justicia. Por eso, utilizar como elemento central del criterio distintivo de la dimensión política de la sociedad el término de *consensus iuris* implica el compromiso de ofrecer una determinación del concepto de justicia que en ese criterio se asume. En esta última parte de las reflexiones finales no pretendo desarrollar una teoría de la justicia; simplemente quiero hacer explícita la noción de justicia que se manejó, de manera implícita, a lo largo de este trabajo. El objetivo es señalar un camino por el que debe continuar la reflexión sobre la posibilidad de desarrollar una teoría crítica de la política.

Al diferenciar entre *physis* y *nomos*, los sofistas cuestionan que exista una correspondencia inmediata entre el orden natural y las leyes de la *polis*. Al percibir la existencia de una multiplicidad de constituciones, algunos sofistas sostienen que la justicia es una mera convención social, que carece de una validez universal, o

bien, otros consideran que entre la justicia natural y las leyes convencionales del orden jurídico se da una tensión insuperable. En oposición a los sofistas, Platón se propone defender con argumentos racionales, esto es, de manera filosófica, la tesis implícita en el pensamiento mítico tradicional de que existe un orden objetivo y que la justicia denota el equilibrio de ese orden. A partir de esa tesis, su proyecto consiste en demostrar que sólo el orden civil que se adecue a ese cosmos es justo, ya que al establecer el lugar y la función que corresponde a cada uno de sus miembros por naturaleza, define, al mismo tiempo, los bienes sociales que debe recibir cada uno. El propio Platón, como puede apreciarse en *La República* y en diálogos posteriores a éste, sabe que no ha podido ofrecer un argumento contundente contra la posición de los sofistas y que, por tanto, se mantiene el reto a la reflexión filosófica que éstos han planteado.

Al igual que Platón, Aristóteles asume la existencia de un orden objetivo, de cuyo conocimiento se puede deducir el principio de justicia en el que se debe fundamentar la normatividad regente de la dinámica tanto del *oikos*, como de la *polis*. Sin embargo, en contraste con Platón, admite que no se puede decir que los hombres ya posean ese conocimiento y, por tanto, de manera más prudente aunque menos llamativa, nos propone iniciar el análisis de la justicia por el uso que adquiere este término en el lenguaje cotidiano. Lo primero que encuentra en este análisis es que el concepto de justicia adquiere diferentes significados ("la justicia y la injusticia se entienden, como parece, en varias formas"), sin que ello implique que hay una oposición entre éstos. Aristóteles empieza por distinguir entre una noción universal (*iustitia universalis*) y una noción particular (*iustitia particularis*). En ésta, a la que denomina *justicia directiva*, distingue entre una *justicia distributiva* o *conmutativa* y una *justicia correctiva* o *rectificadora*; mientras la primera abarca las *obligationis ex contractu*, la segunda abarca las *obligationis ex delictu*.

> De la justicia particular y de lo justo, según ella, una especie se refiere a la distribución de honores, riquezas y demás cosas

> repartibles entre los miembros de la comunidad. Pues uno puede recibir lo mismo que otro o una porción desigual. La otra especie regula lo concerniente a las relaciones interpersonales.[215]

Cabe señalar que la justicia correctiva se refiere a la manera en que, al regularse las relaciones, se busca corregir o suprimir aquello contrario a la igualdad que debe regir en las relaciones entre los seres humanos; de ellas se distingue entre las relaciones voluntarias (el acto de compra y venta, el préstamo, la renta, etcétera) y las involuntarias (el delito en general, clandestino y/o violento). Para Aristóteles, el principio que guía la justicia correctiva es el de la igualdad aritmética –que puede expresarse en la siguiente fórmula: $-A + A = 0$–. Las situaciones en las que es pertinente la justicia correctiva son aquellas donde se genera una desigualdad, ya sea voluntaria (un individuo da a otro algo) o involuntaria (delito) y se busca, posteriormente, restablecer la igualdad (dando otra cosa a cambio o castigando). En la justicia distributiva rige el principio de una igualdad proporcional que puede expresarse de esta manera: *Los iguales deben ser objeto de un trato igual y los desiguales de un trato diferente, pero proporcionado a su desigualdad.*

El gran problema que se plantea en la justicia distributiva es que la igualdad y la desigualdad, en la medida que ya no se trata sólo de la relación con la ley sino de la repartición de los bienes sociales de manera proporcional, se definen por un criterio que es preciso determinar. ¿Cuál es el criterio para decir que dos individuos son iguales o, por el contrario que son desiguales? Aristóteles responde: "Pues todos reconocen que, al repartir, lo justo ha de determinarse en función de algún mérito" (EN, 1131 a:). Pero esto sólo desplaza el problema; ahora, cabe preguntar, ¿qué define el mérito de la contribución a la sociedad de cada individuo? ¿Cómo establecer los límites entre la igualdad y la desigualdad relevantes en el proceso distributivo? Esto ha dado lugar a una

[215] Aristóteles, *Ética Nicomaquea* (EN), 1130 b.

amplia discusión teórica que, hasta la fecha, está muy lejos de aproximarse a un acuerdo generalizado. Por ejemplo, recientemente Rawls ha propuesto que en la justicia distributiva lo que debe justificarse no es la igualdad sino la desigualdad y, que ésta, sólo es justificable racionalmente si tiene repercusiones positivas o favorables para todos los miembros de la sociedad. Sin duda, ésta es una buena respuesta a la problemática de la justicia, pero con ella no cesa la polémica en torno a la justicia distributiva, por el contrario, parece que con ella únicamente se ha entrado en una nueva etapa de esta controversia que recorre toda la historia de la filosofía política.

La estrategia que he tomado en este trabajo no es adentrarme directamente en la discusión sobre la justicia distributiva, ni tampoco en la de la justicia correctiva (que también ha suscitado una amplia polémica). Aunque estas polémicas no pueden eludirse a largo plazo, he preferido concentrarme en este trabajo en el tema de la justicia universal. La hipótesis que subyace a esta decisión es que, aclarar el sentido de la justicia universal, puede ofrecer un buen punto de apoyo para analizar posteriormente las distintas formas de la justicia particular y, además, superar confusiones que existen en la discusión en torno a las variedades de esta última. Según Aristóteles, la justicia universal es la suma de todas las virtudes en tanto éstas se manifiestan en las acciones de cada individuo en su relación con los otros. Aunque la virtud y la justicia se identifican por un lado, por otro, no son iguales, porque la virtud sólo hace referencia al hábito de cada individuo, mientras que la justicia remite a la relación del individuo con sus congéneres. Se podría decir que, desde la perspectiva de la virtud, se describe la acción o el hábito de manera aislada en tanto permite o impide el desarrollo de las capacidades o potencialidades de cada individuo. En cambio, desde el punto de vista de la justicia, se contempla la acción o el hábito como parte de un entramado de relaciones sociales. A la justicia se le considera "la virtud perfecta porque representa el ejercicio de la virtud cabal, y es perfecta porque el que la posee puede ejercitarla en relación con terceros, y no sólo consigo mismo" (EN: 1129 b).

El que las leyes *–nomos*, que en este caso incluye no sólo las normas jurídicas, sino también las normas sociales en general (Hegel diría la eticidad)– sean las encargadas de regular las relaciones entre los individuos, explica que en el sentido común se vincule a la justicia universal con la legalidad. Ser justo es, en un primer sentido, ajustarse a las normas en las relaciones que establece un ser humano con sus semejantes. Sin embargo, Aristóteles no se limita a relacionar la justicia con la legalidad. En un pasaje fundamental que encontramos casi al inicio del libro V de la *Ética nicomaquea* se afirma: "Justo será entonces lo conforme a la ley y lo equitativo, e injusto lo contrario a ella y lo no equitativo" (EN: 1129 a-b). Para comprender el sentido de esta tesis, se requiere tener presente el significado del concepto de equidad que en ella aparece; en el capítulo X se dice:

> Pues lo equitativo es mejor que cierta especie de justicia, más no es mejor que lo justo como algo genéricamente diverso. Lo equitativo y lo justo son, pues, lo mismo; y siendo valiosos ambos, lo equitativo es, empero, preferible. Lo que ocasiona la dificultad es que lo equitativo sea ciertamente justo, mas no según la ley, sino como rectificación de lo justo legal [...] La naturaleza de lo equitativo consiste, por ende, en ser una rectificación de la ley en la medida en que ésta resulta omisa a causa de su generalidad (EN: 1137 b).

La confusión que puede generar la afirmación: aunque la equidad es lo mismo que lo justo no debe confundirse, se supera si tomamos en cuenta que lo justo es el género y lo equitativo una de sus especies. Lo justo legal no es lo mismo que lo justo equitativo, porque esta última especie de justicia sirve para corregir y adecuar lo justo legal a los diferentes casos particulares en que se aplica.[216] Cuando Aristóteles habla de lo equitativo piensa, esencial-

[216] Kant destaca que el apotegma (*dictum*) de la equidad es: "el derecho más estricto (el que se aplica sin tomar en cuenta las exigencias de la equidad E.S.) constituye la mayor injusticia (*summun ius summa iniura*)".

mente, en el proceso de administración de la justicia, ya que ésta no es la simple aplicación de la norma general a los casos particulares. La administración de justicia exige un proceso de reflexión en donde se requiere considerar las circunstancias y, de esta manera, se puede establecer una mediación entre lo general y lo particular. En la generalidad de las leyes no se puede prevenir la peculiaridad de la multiplicidad en casos particulares; de ahí la necesidad de la equidad como un elemento para cubrir las omisiones de la legalidad. En este sentido, la equidad es mejor que lo justo legal, pues la primera permite adquirir la flexibilidad necesaria para actuar de manera justa en los distintos casos particulares. Pero, la equidad no es mejor que la justicia genérica, porque ésta incluye tanto a la justicia legal como a la equidad.

En este trabajo sobre el conflicto político se ha asumido de manera implícita que la equidad no es sólo una virtud pertinente en la administración de justicia sino también en la práctica política. La omisión y las fallas de la legalidad positiva no sólo se deben a su carácter general sino también al hecho de que ningún orden legal, en la medida que es producto de un proceso de legislación dentro de un contexto particular, puede tener la certeza de poseer una validez universal. La equidad es la exigencia permanente de corregir la constitución legal de cada orden civil para rectificar sus errores y superar las limitaciones originadas, entre otros factores, por el hecho de que la legalidad es el resultado de voluntades particulares de las que nunca se puede excluir la parcialidad. En la medida en que no hay una ciencia (*episteme*) de la justicia, como el propio Aristóteles reconoce en su crítica a Platón, se tiene que asumir que a ninguna constitución particular puede atribuirse una validez universal, aunque siempre se debe aspirar a ella. La universalidad de la justicia no se encuentra en una verdad ni en una fórmula o algoritmo que nos permita resolver, de manera automática, los problemas que surgen en la justicia legal, en la justicia correctiva o en la justicia distributiva. La universalidad de la justicia reside en el nexo insuperable y conflictivo entre justicia legal y exigencia de equidad. La racionalidad de la pretensión de

validez universal de la justicia legal se encuentra en su aspiración inclusiva, para cuya conservación es menester la apertura a las rectificaciones justificadas que emanan de la demanda de equidad.

La diferencia entre la exigencia de equidad y la mera transgresión de la ley o el simple agregar cláusulas a la ley para dar cabida a intereses particulares, reside no sólo en la pretensión de validez universal de la primera sino, también, el que ésta se mantiene a través de la práctica política. El ejemplo más claro de esto se encuentra en la llamada *desobediencia civil*. En el acto de desobediencia civil no sólo se violan ciertas leyes sino que se hace pública mediante apelación al principio de equidad implícito en la noción de justicia universal que conforma el núcleo del *consensus iuris*, en el que se sostiene el orden civil. El que la práctica política se mueva dentro de la tensión originada por la relación entre lo justo legal y la demanda de equidad, es lo que permite interpretar a los conflictos políticos como una lucha por el reconocimiento en la que se trata de rectificar la legalidad con el objetivo de que ésta cumpla su aspiración inclusiva.

La noción de justicia universal como conjunción de lo justo legal y la exigencia de equidad permiten pensar en una estrategia de argumentación para sustentar, de manera racional, una noción de justicia distributiva en la que no se requiera acudir al artificio argumental de un contrato social o de una situación originaria. La tesis inicial de esta estrategia argumentativa sería que los primeros bienes que deben ser distribuidos de manera equitativa son los derechos emanados de un orden civil, empezando por el derecho a la pertenencia a dicho orden. Ello se debe a que, si el orden civil se sustenta en el *consensus iuris* de sus miembros (el reconocimiento recíproco como personas), no existe una justificación racional posible de la desigualdad de derechos. La igualdad ya no se interpreta como un atributo o derecho natural, sino como un elemento que se construye en la práctica política, en el proceso de constitución de un orden civil. Tampoco se necesita interpretar, el derecho a la igualdad frente a la ley, como una entidad ajena al devenir histórico. Por el contrario, la exigencia de equidad implícita

en la noción de justicia universal indica que las interpretaciones de la igualdad y, con ella, la noción de los derechos fundamentales –que se encuentran en el derecho positivo de cada contexto social e histórico–, siempre son susceptibles de ser rectificadas para suprimir las restricciones y exclusiones que hay en cada interpretación particular.

En el pensamiento político moderno se utilizó la figura del contrato social con el objetivo de fundamentar, en la noción de ciudadanía activa que implica el principio de justicia *volenti non fit iniura*, un principio de justicia distributiva. La tesis es que, si se garantiza la libertad jurídica y *de facto* de los ciudadanos, se puede afirmar que éstos participan de cierta manera en el proceso de definición del orden jurídico; por tanto, éste no podía ser considerado injusto. Posteriormente, se extiende esa tesis al proceso de distribución de los bienes a través del mercado para afirmar que, si la distribución mercantil se basa en intercambios voluntarios, entonces el resultado de éstos no puede ser injusto. Es decir, se considera que, de garantizar la libertad de mercado, al mismo tiempo, se resolvía el problema de la justicia distributiva. Ello explica porque el tema de la justicia distributiva fue relegado a un segundo plano en las teorías políticas desde Hobbes hasta Kant. Una de las principales aportaciones de la filosofía de Hegel es haber llamado la atención sobre el hecho de que el mercado, a pesar de sustentarse en intercambios voluntarios, no garantiza a largo plazo la distribución equitativa de los bienes. Esta desigualdad es, para Hegel, no sólo el efecto del arbitrio de los individuos (la flojera natural con la que se quería explicar en el liberalismo clásico el desempleo y la diferencia de riquezas), sino de circunstancias contingentes que sitúan a los individuos, desde el comienzo, en posiciones distintas, es decir, en circunstancias de injusticia iniciales.

> La posibilidad de participación en los bienes generales, los bienes particulares, está, sin embargo, condicionada: en parte por la base (capital) inmediata propia, en parte por la destreza, la cual, a su vez, está condicionada por aquella (base-capital);

> pero, además, por las circunstancias contingentes cuya multiplicidad produce las diferencias en el desarrollo de las disposiciones corporales y espirituales, ya de por sí desiguales. En esta esfera de la particularidad, tal diferencia se manifiesta en todas las direcciones y grados: junto con las otras contingencias y arbitrios, tiene como consecuencia necesaria la desigualdad de la riqueza y de las destrezas de los individuos (FdD § 200).[217]

Al igual que los liberales clásicos, Hegel afirma que el único criterio que debe contar en la justicia distributiva de las sociedades modernas es el trabajo y el esfuerzo de cada individuo. Sin embargo, en tanto Hegel rechaza el individualismo metodológico y con él la idea de una igualdad natural, advierte que para lograr que ese sea efectivamente el único criterio de la justicia distributiva debe garantizarse políticamente la igualdad de condiciones iniciales.[218] Para ello deben eliminarse, tanto como sea posible, las diferencias contingentes que encuentran los individuos al incorporarse a la vida social, ofreciendo a todos la posibilidad de educación, atención a la salud, protección jurídica y acceso al trabajo. Evidentemente, con esto sólo se establecen objetivos generales y el problema de la justicia distributiva reside en definir los medios para alcanzarla. Pero, para este problema técnico de la justicia distributiva no existe una fórmula que pueda aplicarse a todos los

[217] En el párrafo 241 de la *Filosofía del derecho* agrega: "Pero, al igual que el arbitrio, podrían circunstancias físicas contingentes que subyacen a las relaciones externas (§ 200) reducir los individuos a la pobreza; esta situación les deja las necesidades de la sociedad civil y –al quitarles los medios naturales de adquisición (§ 217) y superando el *vínculo como estirpe* (§ 181)– los despoja de todas las ventajas de la sociedad, de la capacidad de la adquisición de habilidades y de formación en general, así como también de la *protección jurídica*, del *cuidado de la salud* e incluso del consuelo religioso, etcétera. El poder universal toma el lugar de la familia en relación con los pobres, tanto en su carencia inmediata como en su convicción de *aversión al trabajo*, la *maldad* y otros vicios, los cuales surgen de semejante situación y del sentimiento de injusticia."

[218] Desde el punto de vista de la filosofía hegeliana, la manera en que Robert Nozick argumenta a favor de la libertad individual representa un claro ejemplo de los presupuestos erróneos de un individualismo abstracto. Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, FCE, México, 1988.

contextos sociales. Lo que se requiere destacar ahora es que, para Hegel, en la medida en que la dinámica social es responsable en gran parte de esas desigualdades contingentes, en ella debe existir el compromiso de superarlas. Este compromiso involucra a todos los miembros de la sociedad de manera proporcional a sus ingresos.

Hegel coincide con la tradición liberal respecto a que no son las instituciones de beneficencia y la caridad las que deben enfrentar las desigualdades contingentes, porque eso violaría el principio de que el único criterio que debe imperar en la justicia distributiva es el trabajo de los individuos. Por otra parte, la beneficencia y la caridad no garantizan que se genere la igualdad propia de la ciudadanía. Hegel también comparte con los liberales la tesis de que el Estado no tiene que ser el único encargado de crear la igualdad de condiciones. Lo que distingue a Hegel del liberalismo clásico es su posición entorno a la justicia distributiva: es en gran medida un problema que debe enfrentarse con medios políticos; de ahí, su propuesta de un sistema de corporaciones que ofrezca a los individuos protección ante las contingencias de la sociedad civil. No se trata ahora de discutir la pertinencia de la propuesta hegeliana sino de retomar la tesis de que la justicia distributiva forma parte del *consensus iuris* en el que se sustenta el orden civil y que, como tal, no puede ser abandonada a la dinámica espontánea del mercado.

Bibliografía

Adorno y Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1978.

Allison, Henry E., *Idealism and Freedom*, University Press, Cambridge, 1996.

Arendt, Hannah, *Betwenn Past and Future*, Viking Press, Nueva York, 1961.

———, *Los orígenes del totalitarismo*, 3 t. Alianza, Madrid, 1982.

———, *Vita activa*, Piper, Munich, 1981.

———, *Von Leben des Geistes*, 2 t., Piper, Munich, 1989.

Aristóteles, *Política*, Alianza, Madrid, 1986.

Beck, Ulrich, *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt a.M. Suhrkam, 1993.

Beiner, Ronald, *El juicio político*, FCE, México, 1987.

Benhabib, Seyla, *Kritik, Norm und Utopie*, Frankfurt a.M. Fischer, 1992.

Berlin, Isaiah, *El fuste torcido de la humanidad*, Península, Barcelona, 1992.

———, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988.

———, *Contra la corriente*, FCE, México, 1992

Bienfait, Agathe, *Freiheit, Verantwortung, Solidarität*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1999.

Brunkhorst, Hauke, *Demokratie und Differenz*, Frankfurt a.M. Fischer, 1994.

Bubner, Rüdiger, *Drei Studien zur politischen Philosophie*, Heildelberg, Universitätsverlag, 1999.

Burdeau, G., *El liberalismo político*, EudeBA, Buenos Aires, 1979.

Caillois, Roger, *La cuesta de la guerra*, FCE, México, 1975.

CANSINO, César, *Historia de las ideas políticas*, CEPCOM, México, 1998.
CLAUSEWITZ, K. von, *De la guerra*, Labor, Colombia, 1994.
COLOMER, José Luis, *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, CEC, Madrid, 1995.
CORNELIUS, Castoriadis, *El ascenso de la insignificancia*, Cátedra, Madrid, 1998.
DAHL, Robert, *La poliarquía*, Rei, México, 1996.
———, *La democracia y sus críticos*, Paidós, Barcelona, 1992.
DAHRENDORF, Ralf, *Der moderne soziale Konflikt*, Verlangs-Anstalt, Stuttgart, 1992.
DELLAVALLE, Sergio, *Freiheit und Intersubjektivität*, Akademie Verlag, Berlín, 1998.
DERRIDA, Jaques, *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1988
DÍAZ, Elías, *Estado de derecho y sociedad democrática*, Taurus, Madrid, 1998.
DOWNS, Anthony, *Teoría económica de la democracia*, Aguilar, Madrid, 1973.
ESTRADA, Marco, *Participación política y actores colectivos*, Plaza y Valdés, México, 1995.
FORST, Rainer, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1994.
FREUND, Julien, *Sociología del conflicto*, Ediciones Ejército, Madrid, 1995.
GAUTHIER, David, *The Logic of Leviathan*, University Press, Oxford, 1969.
GELLNER, Ernest, *Condiciones de la libertad*, Paidós, Barcelona, 1996.
GUTIÉRREZ, Griselda, *Diálogos sobre la filosofía política*, UNAM, México, 1995.
Habermas, Jürgen, *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1984.
———, *Facticidad y validez*, Madrid, 1988.
———, *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1998.
HARTUNG, Gerald, *Die Naturrechtdebatte*, Karl Alber, München, 1999.
HEGEL, G.W.F., *Werke*, 20 tomos, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1986.
———, *Dos escritos políticos*, UAP, Puebla, 1987.
———, *El sistema de la eticidad*, Editora Nacional, Madrid, 1982.
———, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 1997.
———, *Escritos de juventud*, FCE, Madrid, 1978.
———, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1973.

———, *Filosofía real*, FCE, Madrid, 1984.
———, *Frühe politische Systeme*, Frankfurt a.M. Ullstein, 1974.
———, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Aguilar, Madrid, 1979.
———, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente, Madrid, 1974.
HEGGE, Hjalmar, *Freiheit, Individualität und Gesellschaft*, Freies Geistesleben, Stuttgart, 1992.
HEINIMANN, Felix, *Nomos und Physis*, W.B. Darmstadt, 1987.
HELD, David, *Modelos de democracia*, Alianza, Madrid, 1987.
HIRSCHMANN, A.O., *Tendencias autosubersivas*, FCE, México, 1996.
HOBBES, *Diálogo entre un filósofo y un jurista*, Tecnos, Madrid, 1992.
———, *El ciudadano*, Debates CSIC, Madrid, 1993.
———, *El Leviatán*, Editora Nacional, Madrid, 1979.
HÖFFE OTFRIED (comp.), *Zum ewigen Frieden*, Akademie Verlag, Berlín, 1995.
———, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Akademie Verlag, Berlín, 1999.
HONNETH, Axel, *Kampf un Anerkennung*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1992.
———, *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1990.
———, *Kritik der Macht*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1989.
——— (comp.), *Kommunitarismus*, Frankfurt a.M. Campus, 1993.
HÖSLE, Vittorio, *Hegels System*, 2 t., Felix Meiner, Hamburg, 1988.
HYNDESS, Barry, *El poder. De Hobbes a Foucault*, TALASA, Madrid, 1997.
JÜNGER, E., *Der Arbeiter*, Kett-Cotta, Stuttgart, 1982.
KANT, Immanuel, *Werke*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1991.
———, *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1979.
———, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989.
———, *La paz perpetua*, Aguilar, Madrid, 1967.
———, *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986.
KAUFMANN, Matthias, *Aufgeklärte Anarchie*, Akademie Verlag, Berlín, 1999.
KELSEN, H., *Esencia y valor de la democracia*, Editora Nacional, México, 1980.
KERSTING, Wolgang, *Wohlgeordnete Freiheit*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1993.

——— (comp.), *Leviathan*, Akademie Verlag, Berlín, 1996.
——— (comp.), *Thomas Hobbes, Levitan*, Akademie Verlag, Berlín, 1996.
KOBUSCH, Theo, *Die Entdeckung der Person*, Wiss. Buchges., Darmstadt, 1997.
KÖHLER Y PÖGGELER (comps.), *Phänomenologie des Geistes*, Akademie Verlag, Berlín, 1998.
KOJEVE, Alexandre, *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Editorial Fausto, Buenos Aires, 1996.
KRONER, Richard, *El desarrollo filosófico de Hegel*, Leviatan, Buenos Aires, 1981.
LABARRIERE, P.J., *La fenomenología del espíritu de Hegel*, FCE, México, 1985.
LOCKE, *Carta sobre la tolerancia*, Tecnos, Madrid, 1988.
———, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Agular, Madrid, 1979.
LOVEJOY, Arthur O., *La gran cadena del ser*, Icaria, Barcelona, 1983.
LUHMANN, Niklas, *Ausdifferentierung des Rechts*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1999.
LYOTARD, Jean-Francois, *El Entusiasmo*, Gedisa, Barcelona, 1997.
MACPHERSON, C.B., *La democracia liberal y su época*, Alianza, Madrid, 1981.
MANIN, Bernard, *Los principios del gobierno representativo*, Alianza, Madrid, 1988.
MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 1987.
MARCONE, Julieta, *Hegel y el concepto de lo político*, tesis de licenciatura, UNAM, México, 1998.
MARSHALL, T.H. y T. Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Alianza, Madrid, 1998.
MARX, Werner, *Das Selbstbewßtsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a.M. Vittorio Klostermann, 1986.
MAUS, Ingeborg, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1994.
MENKE, Christoph, *Tragödie im Sittlichen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1996.
MENZEL, Adolf, *Calicles*, UNAM, México, 1964.
MULHALL Y SWIFT, *El individuo frente a la comunidad*, Temas de Hoy, Madrid, 1996.

NIDA-RÜMELIN, Julian, *Demokratie als Kooperation*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1999.

OAKESHOTT, M., *La política de la fe y la política del escepticismo*, FCE, México, 1998.

OLVERA, Alberto (coord.), *La sociedad civil. De la teoría a la realidad*, México, 1999.

PEREDA, Carlos, *Razón e incertidumbre*, Siglo XXI, México, 1994.

———, *Vértigos argumentales*, Anthropos, Barcelona, 1994.

PLATON, *Werke*, W.B.G., Darmstadt, 1990

POLIAKOV, León, *La causalidad diabólica*, Muchnik, Barcelona, 1982.

PRZEWORSKI, A., *Democracia y mercado*, University Press, Cambridge, 1995.

RANCIÈRE, Jacques, *El desacuerdo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.

RAPHAEL, D.D., *Adam Smith*, University Press, Oxford, 1985.

REESE-SCHÄFER, Walter, *Antike politische Philosophie*, Junius, Hamburg, 1998.

RIEDEL, Manfred, *Urteilskraft und Vernunft*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1989.

RITTER, Joachim, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1969.

RÖDEL, Frankenberg y Dubiel, *Die demokratische Frage*, Frankfurt a.M., 1989.

RÖDEL, U. (comp.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1990.

SCHMITT, Carl, *Der Nomos der Erde im Völkerecht des Jus Publicum*, Duncker & Humblot, Berlín, 1982.

———, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991.

———, *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Berlín, 1990.

SCHNÄDELBACH, Herbert, *Hegel*, Junius, Hamburg, 1999.

SCHUMPETER, J.A., *Capitalismo, socialismo y democracia*, Orbis, Barcelona, 1983.

SELIGMAN, A.B., *The idea of civil society*, Princenton University Press, 1995.

SERRANO, Enrique, *Legitimación y racionalización*, UAM-Anthropos, Barcelona, 1994.

———, *Consenso y conflicto*, CEPCOM, México, 1998.

SEUBERT, Sandra, *Gerechtigkeit und Wohlwollen*, Frankfurt a.M. Campus, 1999.

SIEP, Ludwig (comp.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag, Berlín, 1997.

SIMMEL, G., *Filosofía del dinero*, CEP, Madrid, 1977.
———, *Sociología*, Revista de Occidente, Madrid, 1977.
SIMON, Josef, *El problema del lenguaje en Hegel*, Taurus, Madrid, 1982.
SMITH, Adam, *La riqueza de las naciones*, FCE, México, 1984.
———, *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid, 1977.
STUART MILL, J., *Del gobierno representativo*, Tecnos, Madrid, 1985.
———, *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1981.
TAYLOR, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, FCE, México, 1983.
TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América*, FCE, México, 1973.
———, *El antiguo régimen y la revolución*, FCE, Mexico, 1996.
TURRÓ, Salvi, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Anthropos, Barcelona, 1996.
VALLESPÍN, F. (ed.), *Historia de la teoría política*, Alianza, Madrid, 1995.
VARIOS, *Los sofistas y Sócrates*, UAM-I., México, 1991
———, *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, CEC, Madrid, 1989.
VOLKER, Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf Zum Ewigen Frieden*, WG, Darmstadt, 1995.
VILLORO, Luis, *El poder y el valor*, FCE, México, 1997.
———, *Estado plural, pluralidad de culturas*, UNAM-Paidós, México, 1998.
WALZER, Michael, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Frankfurt a.M. Fischer, 1996.
———, *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, Barcelona, 1998.
———, *Vernunft, Politik und Leidenschaft*, Frankfut a.M. Fischer, 1999.
WEBER, Max, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1983.
———, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1981.
———, *Escritos políticos*, Folios, México, 1982.
WOLIN, S.S., *Política y perspectiva*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973.
ZARKA, Yves Charles, *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Herder, Barcelona, 1997.
ZOLO, Danilo, *Democracy and Complexity*, Basil Blackwell, Oxford, 1992.

Índice

Capítulo 6

El conflicto democrático

Reflexiones finales

Bibliografía

Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social, se terminó de imprimir en la ciudad de México durante el mes de octubre del año 2001. La edición, en papel de 75 gramos, consta de 1,000 ejemplares más sobrantes para reposición y estuvo al cuidado de la oficina litotipográfica de la casa editora.

